

Dänhardt • Theologisches Jahrbuch

Theologisches Jahrbuch

Herausgegeben

von

Albert Dänhardt



ST. BENNO-VERLAG GMBH LEIPZIG

BX

1751.2

AIT48

1960

Kirchliche Druckerlaubnis:

Bautzen, den 4. August 1959, Dr. Hötzel, Generalvikar

INHALT

Vorwort	I
O. Spülbeck, Kausalität und Atomphysik	2
K. H. Scheikle, Heilige Schrift und Gottes Wort	9
H. Schlier, Sinn und Aufgabe einer Theologie des Neuen Testaments	21
R. Schnackenburg, Der Weg der katholischen Exegese	37
W. Trilling, Die Täufertradition bei Matthäus	51
J. Blinzler, Zum Problem der Brüder des Herrn	68
F. Sauer, Die Friedensbotschaft der Bibel	102
K. Rahner, Überlegungen zur Dogmenentwicklung	119
J. Betz, Die Gründung der Kirche durch den historischen Jesus	148
K. Hardt, Die unsichtbare Regierung der Kirche	171
H. Bacht, Tradition und Lehramt in der Diskussion um das Assumpta-Dogma	216
J. B. Bauer, Monstra te esse matrem, Virgo singularis	257
A. Dänhardt, Klerus und Militärdienst	271
J. Gülden, Religiöse und liturgische Erneuerung bei Johannes Chrysostomus und Augustinus	305
B. Fischer, Die Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche	335
P. Nordhues, Die dogmatischen Grundlagen und die Grundprinzipien der Pa- storaltheologie des Oratorianers Louis de Thomassin	352
Ch. Moeller, Die liturgische Erneuerung des Bußsakramentes	375
J. Wagner, Drei römische Dokumente	390
J. S. van Waesberghe, Das gegenwärtige Geschichtsbild vom Gregorianischen Choral	403
J. Goldbrunner, Zur Methodik des modernen Religionsunterrichts	415
R. Leiber, Pius XII †	428
R. Adamski, Johann Michael Sailer	439
H. Hoffmann, Berliner Bischöfe	456
J. Lortz, Die Einheit des Christentums in katholischer Sicht	466
E. Stake meier, Ökumenische Bewegung und Probleme der evangelischen Theo- logie	508
G. Hoffmann, Die liturgische Erneuerung im Protestantismus als Problem und Verheißung	517
Autoren- und Quellenverzeichnis	537

VORWORT

Es besteht wirklich Anlaß, dem St. Benno-Verlag dankbar zu sein, daß er das Erscheinen des Theologischen Jahrbuches wieder ermöglicht trotz der erheblichen Schwierigkeiten, die sich der Vorbereitung und Herausgabe eines wissenschaftlichen Buches dieser Art unvermeidbar entgegenstellen und die Arbeit daran sehr mühevoll gestalten. Unser Jahrbuch hat bereits einen fest umrissenen Leserkreis gefunden, der sich vor allem aus den Priestern und Theologiestudierenden des hiesigen Bereiches zusammensetzt. Wir freuen uns darüber; denn gerade diesen wollten wir mit der Herausgabe dieses Buches dienen. Aufrichtiger Dank sei auch diesmal wieder den Autoren und Verlagen gesagt, die unser Werk so großmütig gefördert und an ihm mitgearbeitet haben.

Dr. Dänhardt

Leipzig, am 15. November 1959

KAUSALITÄT UND ATOMPHYSIK

von Otto Spülbeck

Die Jahrhundertwende führte die Physik in eine Krise ihrer gewohnten Begriffswelt, die um so beunruhigender wirkte, da man mit einer Erschütterung der vertrauten Anschauungen gar nicht rechnete. Der Physiker Nernst hatte noch 1893 gesagt: „Ich glaube überhaupt, daß gegenwärtig eine Epoche der ruhigen, aber erfolgreichen Ausarbeitung für die physikalischen und chemischen Forscher gekommen ist; die Ideen sind nicht nur vorhanden, sondern auch bis zu einem gewissen Abschuß gereift.“

Die Quantelung des Energieprozesses (Max Planck 1900), der korpuskulare Charakter gewisser Strahlen und der photoelektrische Effekt (Hallwachs 1888, Einstein 1905), die Materie-Wellen (de Broglie 1924) und die Probleme der Relativitätstheorie (Einstein 1905 und 1916) hatten die bisherigen Begriffe der Physik ins Wanken gebracht. In solchen Zeiten macht sich die Nähe der Metaphysik zur Physik bemerkbar: die neuen physikalischen Fakten erzeugen auch im philosophischen Bereich neue Deutungen. So deduzierte man aus der Relativitätstheorie die Leugnung alles Absoluten, ja jeder feststehenden Norm, und aus der Quantenphysik leitete man die Behauptung her, daß das Kausalitätsprinzip gegenstandslos und überholt sei; es gäbe nicht mehr das strenge Schlußfolgern aus gegebenen Tatsachen; alles sei dem Zufall, der Wahrscheinlichkeit und der Statistik unterworfen. Es gäbe nicht mehr den Schluß aus dem kontingenten Sein auf das notwendige Sein und aus dem geschaffenen Sein auf den Schöpfergott.

Dieses Schlußverfahren ist für das gläubige Denken von besonderer Wichtigkeit nach dem Wort des heiligen Paulus aus dem Römerbrief (1, 20): „Das Unsichtbare an ihm schaut der denkende Verstand seit Erschaffung der Welt in seinen Werken: seine ewige Macht und Gottheit.“ Das Vatikanische Konzil hat dieses Anliegen erneut betont: Die erschaffenen Dinge und das Licht der menschlichen Vernunft sind die beiden natürlichen Erkenntnisprinzipien für Gott.

Seit Leibniz kennen wir eine Theodizee als philosophische Wissenschaft, die von Gott und seinen Eigenschaften handelt; sie fördert ihre Erkenntnisse mit den Mitteln der natürlichen Vernunft, nicht aber mit den Mitteln der Übernatur und der Offenbarung zutage. Diese Erkenntnisse nennt die Theologie die „Präambula fidei“, die Vorläufer des Glaubens. Sie haben die Glaubwürdigkeitsgründe zum Gegenstand, die das „Ja“ zum Glauben vor dem Wissen und vor dem Gewissen verantworten. Die Brücke des Denkens aber, die zu Gott führt, ist das Kausalitätsprinzip.

Dem gläubigen Menschen geht es also um die echte Schlußfolgerung von der sichtbaren Welt auf den unsichtbaren Schöpfer, von den erschaffenen Dingen auf den ewigen Herrn und Gott. Daher ist es verständlich, daß der Christ mit lebhaftem Interesse die Fragen, welche die Atomphysik in dieser Beziehung aufwirft, verfolgt.

So fragen wir uns, ob die Gründe für die Leugnung der Kausalität in der Atomphysik berechtigt sind, und was in diesem Zusammenhang Zufall und Wahrscheinlichkeit bedeuten.

Zunächst zur Begriffserklärung: Was versteht der Physiker unter Kausalgesetz?

Der Kausalsatz der Naturwissenschaft lautet: „*In der materiellen Natur ist alles Geschehen eindeutig determiniert.*“ Der Naturzusammenhang ist so eng, daß dieselben Ursachen notwendig immer dieselben Wirkungen hervorbringen. Die strenge Bindung von Ursache und Wirkung läßt die Physik von einem naturgesetzlich notwendigen Geschehen sprechen. Der bekannte Triumph dieses physikalischen Weltbildes war die Berechnung des Planeten „Neptun“ durch Leverier im Jahre 1845, die am Schreibtisch vollzogen wurde. Genauso entdeckte man 1930 den neunten Planeten der Sonne, den „Pluto“. Es war ein Triumph für die Physik, ihre Gesetze und Untersuchungen durch diese Tatsachen bestätigt zu sehen. Schon am Ende des 18. Jahrhunderts hatte der französische Mathematiker und Physiker Laplace gesagt: „Ein Geist, der für einen Augenblick alle Kräfte kennt, welche die Natur beleben, und die gegenseitige Lage aller Wesenheiten wüßte, aus denen sie besteht, müßte, wenn sein Geist umfassend genug wäre, um alle diese Daten der mathematischen Analyse unterwerfen zu können, in derselben Formel die Bewegung der größten Himmelskörper und des leichtesten Atoms begreifen; nichts wäre ungewiß für ihn, und die Zukunft und Vergangenheit läge seinen Augen offen da“¹.

Diese Allwissenheit des Laplaceschen Geistes ist nur ein Ausdruck dafür, daß es strenge Gesetze gibt, daß alles gesetzmäßig verläuft.

Dieser Laplacesche Geist weist uns auf die andere Formulierung des Kausalgesetzes hin, nämlich auf die Vorausberechenbarkeit: „Wenn ich die Gegenwart kenne, läßt sich die Zukunft voraussagen.“ Man sieht, daß diese Physik, deren höchster Ehrgeiz es ist, Mechanik zu werden, nur die Wirkursache kennt. Die Zielursache und Formursache ist ihr fremd².

Wir wollen außerdem anmerken, daß dieser Kausalsatz der Physik sehr komplex ist und noch andere gedankliche Voraussetzungen einschließt, ohne deren

1) *Pierre-Simon Laplace*, „Essai philosophique sur les probabilités“.

2) *Heimo Dolch*, „Kausalität im Verständnis des Theologen und der Begründer neuzeitlicher Physik“. Freiburg 1954, S. 181 ff. Wir erinnern an das Wort von Hermann von Helmholtz: „Das letzte Ziel aller Naturwissenschaft ist, sich in Mechanik aufzulösen.“

Anwendung wissenschaftliche Erkenntnisse uns nicht zuteil werden. Wir müssen das *Prinzip der Gleichförmigkeit der Natur und ihrer Gesetze voraussetzen*. Dieses Prinzip läßt sich nicht — auch nicht induktiv — nachweisen. Die praktische Wahrscheinlichkeit jedoch, daß der Zufall die Gleichförmigkeit unterbrechen könnte, ist so gering, daß im philosophischen Sinne kein Grund von einigem Gewicht besteht, der diese Ausnahmemeinung rechtfertigen könnte³.

Aber auch vom Physikalischen her ist die Umschreibung der genauen Ursache nicht so einfach, wie es sich die mechanistische Physik vorgestellt hatte. Eine Menge von Einwirkungen müssen für die Berechenbarkeit beachtet werden, z. B. die Kenntnis des Kraftfeldes für alle Zeitmomente der Einwirkung, die Kenntnis über die Deformierbarkeit und Nichtdeformierbarkeit des Systems, seine Stabilität, die Art der Wechselwirkung und vieles mehr. Die Laplace'sche Formulierung enthält, selbst physikalisch gesprochen, schon vereinfachende Abstraktionen, die man im Makrokosmos zwar in Kauf nehmen kann, über deren Zulassung im Mikrokosmos jedoch die Atomphysik zu entscheiden hat.

Für den subatomaren Bereich lehnt Heisenberg ausdrücklich den Kausalsatz in der Form der Vorausberechenbarkeit ab. Er sagt: „In der scharfen Formulierung des Kausalgesetzes: ‚Wenn wir die Gegenwart kennen, können wir die Zukunft berechnen‘, ist nicht der Nachsatz, sondern die Voraussetzung falsch. Wir können die Gegenwart prinzipiell in allen Bestimmungstücken nicht genau kennenlernen, und es scheint die Ungültigkeit oder jedenfalls die Gegenstandslosigkeit des Kausalgesetzes definitiv festgestellt“⁴.

Von diesem Kausalsatz des Physikers ist deutlich das Kausalitätsprinzip der Metaphysik zu unterscheiden. Dieses fordert, daß jedes kontingente Sein und Geschehen eine Ursache für das Sein hat, die es zum Dasein bestimmt. Das Schlußverfahren geht also von der Wirkung hin zur Ursache. Und in diesem Sinne ist es über alle physikalischen Bereiche erhaben. Es ist ein metaphysischer Satz, der in der Praxis des Lebens und auch der wissenschaftlichen Forschung angewendet werden muß, falls überhaupt Leben und Wissenschaft existieren sollen. Dieses Kausalitätsprinzip, das für alle spekulativen Erörterungen maßgebend ist, gilt weiterhin und wird von der modernen Forschung nicht berührt. Die Forschung selbst beruht heute genauso wie früher auf ihm. Der Physiker Bohr hat das besonders betont und Heisenberg greift seine Worte auf, wenn er sagt: „Andererseits ist auch in der modernen Physik die Anwendbarkeit dieser Anschauungsform und des Kausalgesetzes die Voraussetzung jeder objektiven wissenschaftlichen Erfahrung. Denn wir können Verlauf und Resultat einer Messung gar nicht anders mitteilen, als indem wir die dazu nötigen Handgriffe und Zeigerablesungen als objektive, in Raum und Zeit unserer Anschauung sich ab-

3) siehe dazu: *Joseph de Vries*, „Denken und Sein“, Freiburg 1937, S. 246.

4) *Werner Heisenberg*, „Über den anschaulichen Inhalt der quantentheoretischen Kinematik und Mechanik“, *Zeitschrift für Physik* 43 (1927) S. 197.

spiegelnde Vorgänge beschreiben, und wir könnten aus einem Meßresultat nicht auf die Eigenschaften des beobachteten Objektes schließen, wenn das Kausalgesetz nicht einen eindeutigen Zusammenhang zwischen beiden garantierte⁵. Also gilt für den Physiker in seinen spekulativen Erörterungen genauso wie für den Philosophen und den gläubigen Menschen der Kausalsatz.

Wie kommt es zu dieser doppelten, zwiespältigen Aussage? Wenden wir uns der Anwendung des physikalischen Kausalgesetzes zu und fragen uns, wie es dazu gekommen ist, daß eine so jahrhundertlang erprobte Voraussetzung alles naturwissenschaftlichen Erkennens in jüngster Zeit angezweifelt werden konnte. Bei dem Abbau dieser Denkform in der Physik geht es um den Begriff der Wahrscheinlichkeit und der Statistik.

Professor Boltzmann (1844–1906) ist es gewesen, der als erster die statistische Methode der Wahrscheinlichkeitsrechnung in die exakte Physik einführte. Es geschah bei den Folgerungen, die er aus der kinetischen Gastheorie zog. Wärme ist ungeordnete Molekularbewegung der Gasmoleküle; erhöhte Temperatur bedeutet erhöhte Bewegung der Moleküle, im geschlossenen Gefäß erhöhter Anprall der Gasmoleküle auf die Gefäßwände und damit erhöhter Druck des Gases. Aus der vermehrten Zahl der Stöße der Moleküle auf die Gefäßwandungen versuchte Prof. Boltzmann den erhöhten Druck rechnerisch zu erfassen. Die Trillionen von Molekülen jedoch spotteten einer mathematischen Analyse wegen ihrer Kleinheit und Vielfältigkeit, zumal die Moleküle auch noch untereinander kollidieren. Nur mit der Methode der Wahrscheinlichkeitsrechnung konnte die Durchschnittszahl der Stöße bestimmt werden. Es mag das eine Molekül schneller oder langsamer sich bewegen; bei der großen Zahl der Moleküle ergibt sich ein Mittelwert, der mit der Methode der Statistik festzustellen ist. Das erstaunliche Ergebnis dieser Berechnungen war, daß der experimentell geprüfte Wert exakt mit dem theoretisch errechneten Wahrscheinlichkeitswert übereinstimmt. Dabei ist zu beachten, daß die Berechnungsmethode der Statistik nur etwas aussagt über das Verhalten von großen Mengen, aber nicht über den Zustand eines einzelnen Teilchens. Der konstante Wert des Gasgesetzes beruht also nicht auf einem unveränderlichen, starren, unmittelbar wirkenden Naturgesetz, sondern auf dem Gesetz der großen Zahlen, auf einem Wahrscheinlichkeitsgesetz. Bei diesen Gesetzen könnte sich das Ergebnis ändern, wenn etwa Ausnahmestände einträten, wenn z. B. alle Gasmoleküle in einer Richtung sich bewegten. Ein solcher Vorgang wäre zwar höchst unwahrscheinlich, aber innerhalb des Naturzusammenhanges durchaus möglich. Da diese Unwahrscheinlichkeit praktisch nicht vorkommt, ist die Wirkungsweise dieser Wahrscheinlichkeitsgesetze von der gleichen Exaktheit wie die der unveränderlichen dynamischen Gesetze.

5) Werner Heisenberg, „Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft“, Hirzel 1943⁴, S. 17.

Die Berechnungsmethode auf Grund der Wahrscheinlichkeiten berührt jedoch in keiner Weise das physikalische Kausalgesetz; denn daß die Bewegung jedes Moleküls nach strengen Gesetzen vor sich geht und daher kausal determiniert ist, ist die Voraussetzung für die Gleichförmigkeit der Objekte, die bei der Berechnungsmethode der Statistik gefordert wird. Wenn diese Gleichförmigkeit nicht gegeben ist, darf das Verhalten der Moleküle nicht statistischen Gesetzen unterworfen werden. Es ist zwar nicht möglich, die Bewegungen und Energieentwicklungen jedes Einzelmoleküls zu beobachten, aber die supponierte Einheitlichkeit im molekularen Bewegungsgeschehen erlaubt es, die Wahrscheinlichkeitsrechnung anzuwenden. Es liegt also ein verborgener Parameter hinter diesem Ergebnis, der die Genauigkeit des Gesetzes und die echte Kausalität begründet, aber den mathematisch zu erfassen ich aus technischen Gründen nicht in der Lage bin. Diese Wahrscheinlichkeit hat also mit Zufall nichts zu tun. Es handelt sich nicht um ursachloses Geschehen, sondern um eine echte, wenn auch nicht unmittelbare, so doch mittelbar streng festgelegte Determination.

Da die meisten Gesetze der Physik sich mit Größen befassen, die aus dem Zusammenwirken von großen Zahlen von Molekülen und Atomen sich ergeben, sind sie weithin Wahrscheinlichkeitsgesetze, aber streng determiniert. Der Naturzusammenhang zwischen Ursache und Wirkung ist garantiert durch die Summation von einzelnen Wirkungen der Atome und Moleküle, also von Ereignissen, die ich der Statistik unterwerfen darf.

Neben dieser *Wahrscheinlichkeit erster Ordnung* kennt die moderne Physik eine *Wahrscheinlichkeit zweiter Ordnung*. Bei ihr setzt das Problem der Gültigkeit des Kausalsatzes ein. Es handelt sich um die Beschreibung von Vorgängen, die im Atominnern, also im subatomaren Bereich vor sich gehen und die in der modernen Physik in zweifacher Weise zur Darstellung gekommen sind: 1. durch die Quantenmechanik Heisenbergs und 2. durch die Wellenmechanik Schrödingers. Bei der Lösung dieser Aufgaben wird die Frage, die uns hier interessiert, in aller Schärfe sichtbar.

Auf den Untersuchungen Rutherfords fußend, schuf Niels Bohr sein berühmt gewordenes Atommodell. Auf diskreten festen Bahnen, die scheinbar willkürlich gewählten Bedingungen der Quantenphysik genügen, kreisen die Elektronen um den Atomkern ohne Energieaufnahme und -abgabe. Nur der Übergang von einer stationären Bahn zur andern ist mit einem Energieaustausch verbunden. Dieses Modell hat große Erfolge erzielt. Ich erinnere mich noch lebhaft an das staunende Aufatmen und den spontanen Beifall im Hörsaal, als vor 35 Jahren unser Professor uns die Herleitung der Wasserstofflinie H aus dem Bohrschen Atommodell aufwies und die bisher unerklärbare Rydberg-Konstante in der Ballmerspektralformel als Konsequenz der von Bohr angenommenen Quantenbedingungen des Atommodells darstellte.

Trotz der großen Erfolge, die Bohr mit seinem Atommodell in vielen Fragen erzielte, blieb sein Ansatz unbefriedigend, da er keine Erklärung für die Anwendung der Quantenbedingungen in seinem Atom geben konnte. Bald zeigten sich auch eine Reihe von Widersprüchen, so daß schließlich Bohr selbst erklärte, es handle sich wohl um ein tiefgehendes Versagen der raumzeitlichen Bilder, mittels derer man bisher die Naturerscheinungen im atomaren Bereich zu beschreiben versucht habe. Die Anschaulichkeit des Atombildes wird als die Fehlerquelle betrachtet.

Die Lage in der Physik war Anfang der zwanziger Jahre so undurchsichtig, aber auch so gespannt, daß man es geradezu spürte, wie nahe man dem Tore zu neuen Erkenntnissen gekommen war. Dieses Tor wurde durch die genialen Arbeiten von Heisenberg und Schrödinger aufgestoßen. Heisenberg beschränkt den Weg im Sinne der Bohrschen Empfehlung, die Anschaulichkeit beiseite zu lassen, und Schrödinger im Sinne der bisherigen, mit anschaulichen Bildern verbundenen Theorie.

Heisenberg kennt bei seinem Ansatz nur das, was wirklich beobachtet und gemessen werden kann. Er läßt alles fort, was man sich von der Anschauung dazu denkt.

Wenn Niels Bohr von Bahnen und Körpern spricht, die wie Planeten um den Atomkern kreisen, von Umlaufzeiten usw., wenn der Begründer der Wellenmechanik, de Broglie, von Wellenbewegungen redet, kennt Heisenberg nur noch Energiestufen, Frequenzen der Spektrallinien, ihre Intensitäten und die Werte der Energiestufen, die jeder Schwingungszahl einer Spektrallinie zugrunde liegen. Alle anderen Werte, die nicht direkt geprüft werden können, verschwinden aus seiner Theorie. Die Bahnen der Elektronen, die momentanen Orte und Umlaufzeiten sind alles Dinge, die man direkt im Atom nicht beobachten kann, die man nur an Hand einer Theorie erschlossen hat. Heisenberg führt so das Programm der Unanschaulichkeit, das Bohr verlangte, durch. Die Frequenzen, die Intensitäten und die einzelnen Energiestufen ordnet er in ein Zahlensystem, in eine Matrix, ein. Jedem der genannten Werte ordnet er in diesem Zahlenschema eine Zahl zu, und so beschreibt er das Atom durch ein Zahlenschema, eben eine Matrix.

Die Welt der atomaren Vorgänge ist unstetig, diskontinuierlich, und die zur Bewältigung der Vorgänge geeignete Rechenart ist die Matrizenrechnung. Sie hat aber als Voraussetzung den nichtkommutativen Charakter der Produktregel. Wenn es sonst gilt: $p \times q = q \times p$, so hat die Matrizenrechnung die Forderung: $p \times q \neq q \times p$. Die Differenz liegt in der Größenordnung des Planckschen Wirkungsquantums, also in der Ordnung einer Größe 10^{-27} . Sie ist so verschwindend klein, daß sie im makro-physikalischen Bereich übersehen werden darf,

6) Das Zeichen \neq bedeutet die Verneinung der Gleichheit und wird gelesen als „ungleich“.

jedoch nicht im subatomaren Bereich. Diese Eigenart der Matrizenrechnung führt Heisenberg zu seiner berühmten Unbestimmtheitsrelation, die der Schlüssel der ganzen Quantenmechanik geworden ist. Sie besagt: Es ist grundsätzlich unmöglich, den Ort und den Impuls eines subatomaren Partikels genau zu messen. Entweder ist die Ortskenntnis exakt, dann wächst der Impuls ins Unmeßbare; oder der Impulswert ist bestimmbar, dann verschwimmt das Partikel im Raum. Die raumzeitliche Lokalisierung einerseits und die energetische Beschreibung andererseits sind zwei verschiedene Ebenen derselben Wirklichkeit, nämlich Korpuskel und Welle, die sich aber gegenseitig ausschließen.

Diese Unbestimmtheit liegt nicht an den Instrumenten oder an der Unfähigkeit des Beobachters, sondern sie liegt im Wesen der subatomaren Teilchen selbst. Die Natur der Elementarteilchen ist so beschaffen, daß beide Zustandsgrößen nicht zusammen gemessen werden können. Man kann daher in der Mikro-Physik nicht zugleich von dem Ort und der Geschwindigkeit eines Partikels sprechen. Da für die Elementarteilchen also kein genau definierter Zustand angegeben werden kann, ist die Gegenwart nicht restlos beschreibbar und damit die Zukunft nicht vorausberechenbar. Es kann also keine determinierte Kausalität geben, wie Heisenberg sagt, weil wir die Gegenwart prinzipiell nicht in allen Bestimmungsstücken kennen. Aus diesen Gründen scheint für die moderne Physik der Kausalsatz als definitiv überwunden zu gelten.

Schrödinger kommt auf einem ganz anderen Wege zu derselben Folgerung. Er ist der Begründer der Wellenmechanik. Nach den Voraussetzungen von de Broglie, daß die Materie Wellencharakter hat, geht er von der Forderung aus, daß es keine Korpuskeln gibt, sondern nur Wellenerscheinungen, wenn auch diese Wellen, in vielfältigen Formen zusammengebündelt, geradezu als Wellenpakete auftreten. Physikalisch werden die korpuskularen Teilchen als in Wellen aufgelöst betrachtet und mathematisch wie normale Wellenvorgänge behandelt, die durch Schwingungszahl und Länge bestimmbar sind. Alle Vorgänge im Atom lassen sich erklären, wenn man die Elementarteilchen nicht für Korpuskeln, sondern für Materiewellen erklärt. Was eigentlich in der Welle schwingt, kann Schrödinger nicht angeben. Die Masse verflüchtigt sich in einem Vorgang, der sich mathematisch als eine Wellenbewegung durch eine Wellengleichung beschreiben läßt.

Schrödinger macht die Annahme, daß die Wellen durch ihre Stärke, d. h. durch die größtmögliche Amplitude, die Dichte der elektrischen Ladung der Materie messen. Diese periodische Veränderung der Ladungsdichte, die durch den physikalischen Ausdruck eines Feldskalars Ψ bezeichnet wird, macht also die Welle aus. Aber die Folgerungen der Theorie haben gezeigt, daß diese Deutung der Materiewellen nicht durchführbar ist. Wir haben für diese physikalische Größe, die das Eigentliche der Materie darstellt, keine reale Deutung mehr. Born und Jordan wiesen nach, daß man diesem letzten Träger der Materiewelle, dieser Ψ -Funktion, keine andere Deutung geben kann, als daß sie die mathematische

Wahrscheinlichkeit ausdrückt, in einem Raumpunkt zu einem bestimmten Zeitpunkt ein Elektron oder Neutron oder Proton usw. anzutreffen. Die Wellenberge geben nach Born bei der Materiewelle die Wahrscheinlichkeit für das Vorhandensein des Partikels an. Die Wellen können sich durch Interferenz verstärken und auslöschen. Wenn sie sich verstärken, wird der Wellenberg hoch, und dadurch wird die Wahrscheinlichkeit groß, das Partikel anzutreffen. Löschen sie sich aus, dann ist die Wahrscheinlichkeit sehr gering. Daher spricht man auch von Wahrscheinlichkeitswelle.

Eine mathematische Wahrscheinlichkeit ist aber keine physikalische Realität mehr, wie Temperatur, Feldstärke usw. Mit dieser neuen Deutung entschwindet uns die feste physikalische Materie geradezu unter den Händen. Was übrigbleibt, ist eine Art mathematischer Formalismus: Es schwingt die periodisch veränderliche Wahrscheinlichkeit, in einem Raumpunkt ein Elektron anzutreffen.

Wir enden also wiederum bei der Wahrscheinlichkeit, genauso wie bei der Quantenmechanik. Nur liegen diese Wahrscheinlichkeiten tiefer als die des statistischen Determinismus, von dem wir bei der kinetischen Gastheorie gesprochen haben, die sich durch einen verborgenen kausalen Parameter auszeichnet. Es ist also hier ebenso unmöglich, etwas über den Gegenwartszustand auszusagen, und damit ist es unmöglich, im Sinne der physikalischen Kausalität etwas vorauszuberechnen.

Die Wahrscheinlichkeitsdeutung Heisenbergs und Schrödingers, d. h. der Quanten- und der Wellenmechanik, geht nicht hinaus auf einen verborgenen Parameter, der dem formulierten Gesetz zugrunde liegt, sondern diese Wahrscheinlichkeit ist grundsätzlich.

Hier kann auch kein Laplacidischer Geist einen Parameter berechnen. Nur im Augenblick der Beobachtung oder einer Messung kann sich ein Korpuskel flüchtig offenbaren, mit wohl definierter Lage oder Geschwindigkeit oder als Wahrscheinlichkeitswelle. Diese Zustände sind aber grundsätzlich nicht vorausberechenbar! Hier ist reiner Zufall! Reiner Indeterminismus! Ja, der Physiker v. Neumann hatte 1932 bewiesen, daß die Wellenmechanik und die moderne Quantenmechanik mit der Existenz verborgener Parameter unverträglich sind.

Heisenberg deutet einmal diesen Feldskalar Ψ als eine Potenz im aristotelischen Sinn.

Gegen diese Deutung der Quantenphysik hat von Anfang an Einstein Stellung genommen. Er hat immer wieder darauf hingewiesen, daß die Physik deterministisch sein müsse; ebenso haben Planck und auch de Broglie diese Position eingenommen. De Broglie hat mit seinem jüngst erschienenen Buch⁷ „Wird die

7) *Gautbier-Villars*, Paris 1953.

Siehe auch: *Physikalische Blätter* 1953, S. 488 und S. 541.

Quantenphysik indeterministisch bleiben?“ die ganzen Fragen wieder aufgerollt. Einstein hat große Zurückhaltung in all dem gezeigt. Er schreibt einmal an Max Born, den großen Physiker, früher in Göttingen:

„In unserer wissenschaftlichen Entwicklung haben wir uns zu Antipoden entwickelt. Du glaubst an den würfelnden Gott und ich an die volle Gesetzlichkeit in einer Welt von etwas objektiv Seiendem, das ich auf wild spekulativem Wege zu erhaschen suche. Ich hoffe, daß einer einen mehr realistischen Weg bzw. eine mehr greifbare Unterlage für eine solche Auffassung finden wird, als es mir gegeben ist. Der große anfängliche Erfolg der Quantentheorie kann mich doch nicht zum Glauben an das fundamentale Würfelspiel bringen“⁸.

Noch deutlicher wird dies durch eine weitere Aussage Einsteins einige Jahre später (wiederum in einem Brief an M. Born): „Meine physikalische Haltung kann ich Dir nicht so begründen, daß Du sie irgendwie vernünftig finden würdest. Ich sehe natürlich ein, daß die prinzipielle statistische Betrachtungsweise, deren Notwendigkeit im Rahmen des bestehenden Formalismus ja zuerst von Dir klar erkannt wurde, einen bedeutenden Wahrheitsgehalt hat. Ich kann aber deshalb nicht ernsthaft daran glauben, weil die Theorie mit dem Grundsatz unvereinbar ist, daß die Physik eine Wirklichkeit in Zeit und Raum darstellen soll, ohne spukhafte Fernwirkungen . . .

Davon bin ich fest überzeugt, daß man schließlich bei einer Theorie landen wird, deren gesetzmäßig verbundene Dinge nicht Wahrscheinlichkeiten, sondern gedachte Tatbestände sind, wie man es bis vor kurzem als selbstverständlich betrachtet hat. Zur Begründung meiner Überzeugung kann ich aber nicht logische Gründe, sondern nur meinen kleinen Finger als Zeugen beibringen, also keine Autorität, die außerhalb meiner Haut irgendwelchen Respekt einflößen kann“⁹.

Ob diese Auseinandersetzung damit zusammenhängt, daß die Elementarteilchen nicht mehr im strengen Sinne so sind, daß man sie unbekümmert als das „*eigentlich Wirkliche*“ bezeichnen kann? Es fehlen ihnen die sogenannten sekundären Sinnesqualitäten wie Farbe, Wärme, Impuls- resp. Ortsbestimmbarkeit. Heisenberg sagte in seiner Rede am 4. September 1958 in Genf bei den „Internationalen Begegnungen“ über das Thema: „Die Plancksche Entdeckung und die philosophischen Probleme der Atomphysik“:

„Denn diese Elementarteilchen sind, wenn die Quantentheorie zu Recht besteht, eben nicht mehr in dem gleichen Sinne wirklich, wie die Dinge des täglichen Lebens, die Bäume oder die Steine, sondern sie erscheinen eher als Abstraktionen, die aus dem im eigentlichen Sinne wirklichen Beobachtungsmaterial gewonnen sind. ... Wir kommen also wohl nicht um den Schluß herum, daß

8) Max Born, „Natural Philosophy of Cause and Chance“, Oxford 1949, S. 122.

9) siehe Nr. 7.

unsere frühere Wirklichkeitsvorstellung im Gebiete der Atome nicht mehr anwendbar ist, und daß wir in sehr schwierige Abstraktionen hineingerieten, wenn wir die Atome als das ‚eigentlich Wirkliche‘ bezeichnen wollten. Im Grunde ist durch die moderne Physik schon der Begriff des ‚eigentlich Wirklichen‘ diskreditiert worden“¹⁰.

Der Hinweis auf das „eigentlich Wirkliche“ und auf das, was hinter den Zeigerablesungen, Frequenzen und Energieniveaus steht, gibt uns den Weg für die Lösung unserer Frage an. Es gibt eine objektive physikalische Wirklichkeit mit Wirkung und Gegenwirkung, wenn wir auch die anschaulichen Bilder der Makrowelt im subatomaren Bereich nicht anwenden können. Manche Sinnesqualitäten verlieren im Atominnern ihren Sinn; ein Elektron z. B. kann keine Farbe haben; aber es existiert außerhalb unserer Sinne und unseres Bewußtseins.

In dieser Frage hat eine jahrelange Diskussion im Bereich des dialektischen Materialismus stattgefunden. Seit 1956 hat die „Deutsche Zeitschrift für Philosophie“ über den Stand der Aussprache berichtet (s. z. B. Heft 5/6, 1956). Die Schwierigkeit des Problems wird dabei sichtbar. Wir weisen hin vor allem auf die Auseinandersetzung von Günther Höpfner (Berlin) mit Klaus Zweiling in: „Deutsche Zeitschrift für Philosophie“, 3. Heft 1958, S. 451 ff.

Nur der positivistische Naturforscher, der die Wirklichkeit mit Sinnesempfindungen gleichsetzt, wird die Frage nach der Kausalität als sinnlos ablehnen und die Problematik als erledigt betrachten. Wer aber an die Objektivität dieser Welt glaubt, der wird aus den Ergebnissen der Quanten- und Wellenmechanik nur den Schluß ziehen, daß wir heute die kausalen Zusammenhänge im Atominnern nicht restlos nachprüfen können. Die Nachprüfbarkeit — auch mit den feinsten Instrumenten — ist behindert, weil sich das Objekt unter den Händen des Forschers verändert. Die Vorausberechenbarkeit im exakten Sinne ist im subatomaren Bereich nicht möglich. Atomphysikalisch können wir also den Kausalsatz nicht begründen.

Der Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung im Atomphysikalischen ist nur vom metaphysischen Kausalitätsprinzip aus zu erhärten. Daß es ein ursachloses Geschehen oder einen Zufallsablauf geben sollte, wo verschiedene nicht-nachprüfbare Ursachen willkürlich (d. h. ohne Determination) sich zusammenfinden und Wirkungen erzeugen, ist nach dem metaphysischen Kausalitätsprinzip unmöglich. Dieses metaphysische Kausalitätsprinzip ist ein apriorischer Satz und bedarf nicht der Bestätigung durch das Experiment. Von ihm her wissen wir um die Determiniertheit auch des atomaren Geschehens, selbst wenn für das Forschen des Menschen unüberwindliche Schranken errichtet sein sollten. Für Gott, den Schöpfer und Vollender, liegt auch die Zukunft offen da.

10) Universitas Stuttgart, Februar 1959, S. 143 f.

Die Tendenz der modernen Atomphysik geht auf Einfachheit hin. Wenn auch die Zahl der Elementarteilchen sich ständig vergrößert, so ist ihre Wechselwirkung deutlich durch stärkere Einheitlichkeit gekennzeichnet. Ob nicht die weitere Kenntnis des Atomaren uns neue Zusammenhänge und Methoden aufdeckt, aus denen wir den kausalen Zusammenhang allen physikalischen Geschehens deutlicher erkennen und die Schichten der irdischen Wirklichkeit besser unterscheiden in die Bereiche der Makro- und der Mikrowelt, wo aber mit unverwechselbarer Eindringlichkeit das Kennzeichen dieser Wirklichkeit sichtbar wird: seine Kontingenz, d. h. seine Herkunft, von dem, der alles erschaffen hat?

LITERATURHINWEISE

Heimo Dolch: „Kausalität“ s. Anmerkung 2.

Ernst Zimmer: „Umsturz im Weltbild der Physik“, München 1954¹⁰.

Otto Spülbeck: „Der Christ und das Weltbild der modernen Naturwissenschaft“, Berlin 1959⁵.

Klaus Zweiling: „Der Leninsche Materiebegriff und seine Bestätigung durch die moderne Atomphysik“, Dietz-Verlag, Berlin 1956.

Viktor Stern: „Raum, Zeit, Bewegung im Licht der modernen Naturwissenschaft“, Aufbau-Verlag, Berlin 1955.

HEILIGE SCHRIFT UND WORT GOTTES

Von Karl Hermann Schelkle

Erwägungen zur biblischen Hermeneutik

Wir nennen die Heilige Schrift Gottes Wort. Aber wenn wir aus ihr das Wort hören wollen, was ist uns dann gegeben? Doch nicht das unmittelbare *Wort* in der helfenden Evidenz lebensvoller göttlicher Wahrheit, sondern unmittelbar ist uns nur die Schrift gegeben, also ein Buch unter vielen Büchern, und zwar ein Buch — vom Neuen Testament jedenfalls gilt dies —, das für sich keineswegs unter den hohen Werken der Literatur seinen Rang beanspruchen kann. Unter den uns aus dem griechischen Altertum überlieferten Büchern ist das Neue Testament eher ein literarisch unbedeutendes Buch. Welche Armut der Schrift neben dem Reichtum und Glanz Platons! Ein Mann wie Augustinus, der sowohl über die Kultur und Kunst des Wortes verfügte, wie er der Bibel mit Inbrunst hingegen war, sagt als berufener Urteiler von der Heiligen Schrift: „Unadelig erschien sie mir neben Ciceros Adel“ (Bekenntnisse 3, 5).

Ihrer Gestalt nach ist diese Heilige Schrift nur zum kleineren Teil unmittelbare Anrede, meist viel mehr Bericht von lange zurückliegendem Geschehen. Und die Teile der Schrift sind keineswegs nach wohl durchdachtem Plan aufeinander abgestimmt, sondern diese Schrift ist eine Sammlung von Büchern, deren jedes seinen besonderen, oft zufälligen Anlaß hat und einer besonderen geschichtlichen Situation dienen will. Die Schriften sind — was daher verständlich ist — den Vorstellungen einer vergangenen Weltanschauung, ja auch intellektueller und moralischer Unvollkommenheit in ihrer Wort- und Textgestalt unterworfen. Erst allmählich wurden die Bücher gesammelt. Bei manchen war die Kirche jahrhundertlang im Zweifel, ob sie zur Heiligen Schrift zu zählen seien. Die religionsgeschichtliche Betrachtung hat — von ihrem Ort aus mit Recht — das heilige Buch des christlichen Glaubens den heiligen Büchern anderer Religionen eingereiht und unsere Heilige Schrift kann in einer befremdenden Verwechselbarkeit mit anderen religiösen Texten erscheinen. Die historisch-kritische Forschung der letzten Generationen hat uns all dies unbestreitbar und hart deutlich gemacht. Wir haben davon nichts zu leugnen oder zu verbergen, sondern dem standzuhalten. Die Heilige Schrift hat teil an dem Zufall und der Bedingtheit alles Menschlichen. „Auch Johannes hat nicht gesagt, wie es ist, sondern nur, wie er es vermochte, weil von Gott ein Mensch gesprochen hat“; so Augustinus, Johannes-Evangelium I, 1. Ja, das Wort scheint manches Mal so ausgeliefert zu sein, daß es sich der Fragen, des Zweifels, des Widerspruches, sogar des Spottes kaum mehr erwehren kann.

Die Gemeinschaft des christlichen Glaubens, die hier weit über *eine* konfessionell abgegrenzte Kirche hinausreicht, hält gleichwohl als ihre Überzeugung und Erfahrung fest: Die Schrift ist Wort Gottes als Wort, das von Gott ausging und ausgeht und über Gott offenbarendes Zeugnis gibt.

Was heißt dieses Bekenntnis? Das Johannes-Evangelium (1, 1) beginnt: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort“. Aus aller Ewigkeit hat Gott in sich das Wort, das ihn ausdrückt und ihn ausspricht. Das Wort war aber auch in der Welt als ihr Leben und ihr Licht. Zuletzt „ist es Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt“. Von diesem Wort Gottes zeugt die Schrift, und vom menschengewordenen Wort Gottes spricht das Evangelium und die Briefe der Apostel legen es aus. Weil das Wort Gottes immer in der Welt war und weil es Mensch geworden ist, darum ist Wort von Gott und über Gott unter den Menschen möglich. Wort in aller Schlichtheit und Klarheit, *Wort*, nicht bloß Ahnen, nicht bloß Stammeln, wie es den Menschen Gott gegenüber zustehen würde.

Christus ist Gottes Wort an die Welt. Er vermag zu sagen (Johannes 3, 11): „Wahrlich, wir reden, was wir wissen und bezeugen, was wir gesehen haben“. Christus als dieses endgültige Wort Gottes trägt auch das frühere Sprechen Gottes an die Welt und verbürgt alles frühere, indem es dieses vollendet nach dem Wort des Apostels (2 Kor 1, 19f): „In Gottes Sohn geschah das große Ja. So viele es Verheißungen Gottes gibt, in ihm ist das Ja“.

Als Wort von Gottes Sein und Leben ist die Schrift auch Wort über die Welt, da die Welt ja eben in der Schrift als Gottes Schöpfung begriffen ist. Und dies nicht bloß als Schöpfung im Augenblick des Anfangs, sondern als sein Werk, das er jeden Augenblick trägt und in deren Geschichte er immerzu anlangt. Damit ist die Schrift Gottes Wort auch über jeden Menschen und über jeden Menschen in jeder seiner Stunde.

Als Schrift, die das lehrende Wort Christi enthält, ist die Schrift wahres Wort von Gott und über Gott. Sie enthält aber nicht bloß das Wort Christi, sondern geradezu Christus, das Wort. Sie ist sein Leib, sagt die Theologie der Väter (so Origenes, Homilien zu Jeremias, Fragm. 2 = Griechische Christliche Schriftsteller 13, S. 197: „Die Schriften sind ein einziger vollkommener Leib des Wortes“). Die Schrift ist eine Fleischwerdung des ewigen Christus, vergleichbar seiner Verleiblichung in der Eucharistie wie in der Kirche. Alle diese Verleiblichung des Herrn ist aber die immer gegenwärtige jenes Christus, der nun der Geist ist (2 Kor 3, 17). Die Schrift ist darum des lebendigen Gottes erfüllt. Die Glaubenslehre spricht dies aus im Satz von der Inspiration der Schrift. Und gerade in Rücksicht auf die Inspiration nennt die Lehrverkündigung die Schrift das Wort Gottes: „Unter Eingebung des Heiligen Geistes geschrieben, haben die Schriften Gott zum Urheber“ (Vaticanum). Die Inspiration bedeutet nicht nur die Irrtumslosigkeit der Schrift. Ein Buch kann irrtumslos sein und ist doch keineswegs

inspiriert. Inspiration ist auch nicht nur ein abgeschlossenes, vergangenes Ereignis, sondern bedeutet dauernde Eigenschaft, eine höchst gegenwärtige geistige Kraft der Schrift, eben ihre Macht, als Gottes Wort „lebendig zu sein und wirksam und schneidender als jedes zweischneidige Schwert und eindringend bis zur Teilung von Seele und Geist in Gedanken und Mark, und Richter über Regungen und Gedanken des Herzens“ (Hebr 4, 12).

Ist also die Schrift nicht bloß Selbstaussage des religiösen oder moralischen Menschen in den sich ablösenden Stadien seiner Entwicklung, sondern die schriftliche Gestalt des Wortes Gottes und wahrhaft Ur-Kunde Gottes, so findet unser Zugang sie doch nicht als Wort Gottes an uns vor, sondern als Historie von einstigem Reden und Handeln Gottes unter anderen Menschen. So wird dies die Frage: Wie kann ich die Schrift als Zeugnis und Wort nicht nur über mich, sondern auch an mich vernehmen?

Ist es uns schon in jedem Fall schwer, das Wort eines Buches, von dem wir durch Jahrtausende getrennt sind, interpretierend so zu entbinden, daß seine lebendige Kraft uns ergreifen kann, so wird diese Aufgabe, das Wort Gottes aus der Schrift hörbar zu machen und zu hören, um so schwerer zu vollziehen sein, als sich aus unseren bisherigen gegensätzlichen Erwägungen ergeben muß, daß die Schrift, wenn sie Wort Gottes ist, es nicht in Herrlichkeits-, sondern in Knechtsgestalt ist, verborgen und verhüllt wie jenes Urwort Gottes an die Welt, das Christus ist, und von dem ein alter Hymnus, den schon Paulus in der Kirche vortrug und den er in seinem Brief an die Kirche in Philippi aufnahm, sagt (Phil 2, 6—11): „Er, der in Gottes Gestalt war, hielt das Gottgleichsein nicht fest, sondern er entäußerte sich selbst, nahm Knechtsgestalt an, da er im Menschenbild erschien. Ja, er erniedrigte sich bis in den Tod am Kreuz“. So ist, wie die Theologie sagt, das Wort im Buch, der *λόγος ἑμβιβλος* ebenso verborgen und ohne Gestalt wie das Wort im Fleisch, der *λόγος ἑνσαρκος*, der die Wahrheitsmitte der Schrift ist. Ja eben, weil die Schrift das Zeugnis vom Wort Gottes im Fleisch ist, ist es notwendig, daß ihre göttliche Lebendigkeit und Wahrheit unbeweisbar und nur dem Glauben ergreifbar und erfahrbar ist, der es wagt, sich an sie hinzugeben.

Das Wort ist also endlich nur zu erreichen und zu hören in der Entscheidung des Glaubens, die je zu vollbringen ist, die nie endgültig getan ist, sondern immer neu begonnen werden muß. Auch dieses Hören kann dann natürlich nicht ein für allemal geschehen, sondern immer wieder ein wenig nach der Weise von Isaias 50, 4: „Er weckt mich alle Morgen, er weckt mir das Ohr, daß ich höre wie ein Jünger.“

Den Weg bis zur Entscheidung des Glaubens, den Weg vom Lesen der Schrift zum Hören des Wortes zu gehen und dieses Ziel, das das Hören ist, zu erreichen, bieten sich uns aber zwei Helfer an. Und von dieser Hilfe soll nun das Folgende

handeln. Es sind zwei Helfer sehr verschiedener Art, doch sind sie miteinander zu nennen. Es ist die Hilfe der exegetischen wissenschaftlichen Bemühung und es ist die Hilfe der Gemeinschaft des Glaubens.

Bevor wir uns um das Lesen der Schrift und das Hören des Wortes bemühen, müssen wir etwas Grundsätzliches bedenken. Als Kirchenchristen stehen wir unter der verhängnisvollen Tatsache, daß uns das immer wiederholte Hören der gleichen Stücke der Bibel, das allzuleicht eiliges Lesen und Hören ohne Tiefe ist, weil es ja die Sprüche und Geschichten schon lange kennt, uns das Ohr verschließt, so daß wir die Neuheit und Unwahrscheinlichkeit, den Ernst wie die Huld der Botschaft nicht mehr vernehmen. Das macht es uns besonders schwer, aus der Schrift das lebendige Wort zu hören. Was wir da zuvörderst immer wieder bräuchten, wäre der offene menschliche Sinn für die Mannigfaltigkeit und Fülle und für die wahre Unglaublichkeit der Schrift. Es wäre schon ein Gewinn, wenn wir beim Aufschlagen des Buches es fertigbrächten, einmal zu vergessen, wie wir in jahrelanger Gewöhnung die Stelle hörten. So verfallen wir der Täuschung, immer nur einige gleiche Stücke aus der Schrift aufzunehmen, jene, die uns passen, während doch ihr Wort im Gesamten so viel anders ist als mancherlei übliche Anschauung und Gewöhnung des christlichen Glaubens und Lebens. Erst in dem Maße uns das offenbar wird, lesen wir die Schrift mit Frucht. Erst dann kann sie unseren Glauben und unser Leben erneuern und gestalten. Vorher sind wir die Herren der Schrift, indem wir über sie verfügen. Erst dann wird sie Herr über uns und wir stehen unter ihrem Wort. Wir müßten also den Text uns zuerst fremd werden lassen. Dann erst kann er uns nahekommen.

Die eine Hilfe, den Text zu verstehen, leiht uns die wissenschaftliche Bemühung der Exegese. Noch immer gilt Luthers Wort von der Scheide der Sprachen, in der das Schwert des Wortes Gottes steckt. Das Neue Testament ist ein griechischer Text aus dem Altertum. Die Bibel gibt daher viele Fragen gleicher Art auf wie jeder alte griechische Text, Fragen der Kritik und Herstellung des Textes, der Grammatik, Fragen tieferen Sprach- und Sachverständnisses, Fragen nach der psychologischen Gestalt der Propheten, Apostel und Künder des Wortes (dies wenigstens bis dorthin, wo von ihnen gelten muß, daß der geistliche Mensch von niemand beurteilt wird). Wir haben gelernt, daß eine intimste Kenntnis der aramäisch-jüdischen und der griechischen Sprache, der Kultur, Geistigkeit und Religion der Jahrhunderte der Zeitenwende für das Verstehen des Neuen Testaments unbedingt notwendig ist. Zwischen dem Gesetzeswerk und dem Prophetentum des Alten Bundes und dem Neuen Testament stehen das jüdische Rabinertum und die reiche nachkanonische Literatur mit ihrer Gesetzesfrömmigkeit, ihrem Sündenbewußtsein und ihrer drängenden Heilserwartung. Oft lassen diese Schriften viel mehr als die kanonischen Bücher des Alten Testaments den unmittelbaren und wirklichen Hintergrund erkennen, vor dem

das Neue Testament steht. In ungeahnter Weise belehren uns darüber die neu-gefundenen Texte der Gemeinde von Qumran am Toten Meer. Es ist auch eine Ursache nicht geringer Falschdeutung, wenn das griechische Neue Testament zu sehr im Vergleich mit der klassischen Antike interpretiert wird. Die Welt, in der das Neue Testament lebt, ist der griechische Alltag und der alltägliche Mensch im Hause, auf dem Markt, in der Gerichtshalle, im Tempelbezirk. Diese Welt ist nicht das strenge klassische Griechentum, sondern immer das weltläufige und weltweit gewordene Griechentum des Hellenismus. Das Bemühen um die Erkenntnis dieser Dinge ist nun offenbar Philologie und Historie. Aber diese Arbeit ist unentbehrlich und die Exegese darf sich nichts davon schenken. Die wissenschaftliche Theologie muß sie für die ganze Kirche tun, die die Schrift lesen und hören will. Dabei wird die Exegese nicht bloß die Nachbarschaft, Verwandtschaft und Verflechtung des Neuen Testaments mit fremder Geistigkeit und Religiosität feststellen, sondern es wird ihr anliegen, ebenso und noch mehr die Gegensätze zu erkennen, die die Fremdheit und Einzigartigkeit des Offenbarungswortes ausmachen. Die Exegese muß daher mit allen Mitteln philologischer Wissenschaft viele Wörter und Begriffe abhören, wenn sie hoffen will, das eine wichtige Wort zu hören. Sie wird dabei erkennen, daß dieses eine Wort zwar innerhalb der Welt und in dieser Welt laut wurde, aber in seiner Besonderheit und Ganzheit nicht von der Welt her verstanden werden kann.

Diese biblische Philologie hat uns mit ihrer — scheinbar mechanisch-statistischen, aber eben darum doch auch untrüglichen — Methode nicht nur interessante, sondern auch theologisch bedeutsame Erkenntnisse vermittelt. Sie weist, um ein Beispiel zu nennen, nach, daß die ganze außerbiblische Gräzität das Wort *Agape* nicht kennt. Die Septuaginta hat dieses Wort in die biblische Gräzität eingeführt, indem sie es anscheinend aus der griechischen Volkssprache in Ägypten übernahm. Sie wird das bisher literarisch nicht gebrauchte Wort gewählt haben, weil es in seinem Inhalt noch nicht durch eine Vorgeschichte in Philosophie und Literatur bestimmt, mit neuem Gehalt erfüllt werden konnte. (Den umfassenden Nachweis hierzu erbringt C. *Spicq*, *Agape*, 1955.) Das Wort *Agape* ist der griechischen Antike neu, wie ihr die Sache neu ist. Die Sprachstatistik erläutert also zu ihrem Teil das Wort des Herrn (Jo 13, 34): „Ein *neues* Gebot gebe ich euch: Liebet einander.“ Natürlich sind die meisten Wörter der biblischen wie der profanen Gräzität im statistischen Vorkommen gemeinsam. Aber die Bedeutung ist oft entscheidend verändert. Was Paulus unter Gnade, Glaube, Gerechtigkeit, Offenbarung, Geist, Kirche verstand, hatte bisher kein Grieche, aber auch kein Jude daraus herausgehört. Adolf Deißmann, der sich um die Erklärung der griechischen Sprache des Neuen Testaments große Verdienste erworben hat, deutet die Einsicht, die wir mit der Erkenntnis gewinnen, daß das neutestamentliche Griechisch nicht die klassische Hochsprache, sondern die Sprache des hellenistischen Alltags ist, wie sie uns besonders aus den ägyptischen Papyri bekannt wird, also (Licht vom Osten, 4. Aufl. 1923, S. 338): „Auf diese

Weise wird offenbar, daß das Evangelium den Armen und Einfältigen gehört. Zu ihnen wurde es gebracht, in ihrer Sprache wurde es geschrieben, wie es von ihnen gehört wurde, ihnen kann und muß es wieder verkündet werden. Wir ahnen: Den Hirten wird diese Gestalt der Erzhirte werden, den Schiffen der Steuermann, dem Wanderer der Führer, den Kriegern der Herzog; den Bauern wird Jesus die Saat segnen, und als täglich gebetener Gast an unserm Tische sitzend, wird er das Brot mit uns brechen.“

Die sprachliche Forschung und literarische Auslegung kann und muß aber noch tiefer führen. Ein Buch, wenn anders es etwas zu sagen hat, ist nicht bloß die Summe seiner Wörter, sondern es ist darüber hinaus noch *ein* besonderes Wort, das die *Antwort* des Hörers hervorrufen will. Es ist ja überhaupt die ewige Aufgabe der Geschichte, nicht uns mit einst gesprochenen Wörtern und vergangenen Dingen, sondern mit uns selber bekannt zu machen, indem sie uns zwingt, jedem von ihr berichteten Wort und Geschehnis gegenüber uns selbst zu entscheiden. So erachtet es die klassische Philologie als ihre Aufgabe, die griechische Tragödie so zu erklären, daß wir aus ihr eine Deutung der Tragik aller menschlichen Existenz zu hören und zu verstehen vermögen. Und nur dann ist Platon ganz ausgelegt, wenn wir zur Entscheidung gegenüber der ewigen Forderung des Idealismus, den Platon wie kein anderer lehrt, gezwungen sind. Was ist nun aber dieses *eine* Wort der Schrift? Das Wort des Alten Testaments ist offenbar: Gott ist der Schöpfer und Vater, der Richter, Herr und Erlöser. Das Wort des Neuen Testaments aber ist: Die Überführung des Unglaubens und die Überzeugung zum Glauben an Vater, Sohn und Geist. Das ist das letzte Wort. Die bloß geschichtliche Auslegung kann dieses letzte Wort hörbar machen, ja sie muß es hörbar machen, wenn sie ihren Dienst an diesem griechischen Buch ganz tun will. Gewiß erfolgt dann hier die Scheidung. Die historische Interpretation vermag Inhalt und Anspruch des Wortes der Schrift hörbar zu machen. Das Ja oder Nein hierzu ist je persönliche Entscheidung.

Diese exegetische Arbeit an der Schrift kann ihre Not haben für den einzelnen wie für die ganze Kirche. Dies weiß bereits das Neue Testament. Der in der spätapostolischen Zeit geschriebene zweite Petrusbrief spricht davon, daß die Kirche durch die widersprüchliche Auslegung der Schrift beunruhigt und bedrängt wird (2 Petr 3, 15 f): „So hat ja auch unser lieber Bruder Paulus der ihm verliehenen Weisheit gemäß an euch geschrieben wie in allen Briefen, in denen er von diesen Dingen spricht. Einiges darin ist schwer verständlich, was, wie auch die übrigen Schriften, unwissende und unbefestigte Leser zu ihrem eigenen Verderben verdrehen“. Da das Wort schriftliche Gestalt hat, ist seine Exegese unvermeidlich notwendig und sie wiederum hat ihre unvermeidliche und oft schwere Problematik.

Die Arbeit der sprachlichen und geschichtlichen Erforschung der Heiligen Schrift mag oft verhängnisvoll in die Irre gegangen sein. Oft hat man sie beschuldigt, sie zerstöre die Kirche. Aber ihrer mühevollen Arbeit verdanken wir nicht we-

nig. Wir verdanken dieser Arbeit die Kenntnis der Geschichte des Heilswortes und Werkes Gottes im Alten Bund. Ihr verdanken wir die wahre geschichtliche Kenntnis der Urkirche. Ihr verdanken wir das geschichtliche Verständnis der heiligen Ursprünge jenes Glaubens und Lebens voll schaffender Kraft, dessen Erben wir sind. Eine ihrer letzten wichtigen Entdeckungen war, daß das Evangelium und das Urchristentum erfüllt waren und daß deshalb jedes Christentum, wenn anders es biblisch sein will, erfüllt sein muß von der drängenden eschatologischen Erwartung des Reiches Gottes. Die sorgfältig analysierende Forschung hat uns im ganzen gelehrt, daß die übliche Vorstellung von der Einerleiheit der Schrift, die zustandekommt, wenn man alle möglichen, eben passenden Sprüche nebeneinander stellt, sehr trügerisch ist; daß die Schrift im Gegenteil der schwersten, aber auch entwicklungsträchtigsten Gegensätze voll ist, und daß die Einheit der Schrift tiefer gesucht werden muß. Ihre Einheit ist nicht die ebene Einheit ihrer Geschichten und Wörter, sondern allein die tiefe Einheit Gottes selber. Diese Einheit Gottes aber ist keinem Menschen einsichtig, sondern für den Menschen ist Gott der Gott der Gegensätze und Geheimnisse. Und so soll und wird auch die Schrift sein. Sie spottet aller Künste der Harmonistik. Ebendies macht mit die Knechtsgestalt der Schrift aus, daß die Herrlichkeit ihrer Wahrheit verhüllt ist unter der Dunkelheit von Widersprüchen, die im System nur menschlicher Logik, Ethik und Religion nicht auflösbar sind. Denken wir an das biblische Wort des „für uns“, das also besagt, daß jeden Menschen ontisch entscheidend betrifft, was einst einmal am Kreuz geschah. Denken wir an die von Paulus stark herausgestellten Gegensätze, die enthalten sind in der biblischen Lehre von Erwählung und Freiheit, Werk und Gnade, Unvermögen des Menschen und Verantwortung vor Gott.

Der christliche Glaube ist nun jedoch nicht eine Lehre von reinen Ideen, sondern er ist Botschaft vom Heilsgeschehen. Er ist nicht nur Verkündigung des Wortes, sondern Verkündigung von Tatsachen. In ihrer Geschichte wird Gott offenbar. Ja, das eben ist das zu verkündigende Wort, daß das Wort der Gnade wirklich gesprochen und das Heil in der Geschichte geschehen ist. Paulus stellt 1 Kor 15, 12—19 fest, daß mit der wirklichen Geschichte der Auferstehung der Glaube steht und fällt. Aber alles, was Geschichte ist, muß auch der geschichtlichen Forschung unterworfen sein. Darum können sich hier schwere Fragen ergeben. Es sind echte, nicht müßig erfundene Fragen. Darum ist das Hören auf sie nicht Unglaube, sondern Pflicht der Wahrhaftigkeit. Es wäre im Gegenteil Unglaube, der Forschung das freie Fragen zu verbieten. Es ist Unglaube vor dem Wort Gottes, wenn man ihm nicht vertraut, daß es vor der ernsten Forschung bestehen wird. Die strenge wissenschaftliche Arbeit, die an der Bibel geschah und geschieht, empfing im Gegenteil ihren Segen und wird ihn weiter empfangen, den Segen eines tieferen Verständnisses des menschlichen Anteils an der Schrift, aber auch des wahren Verständnisses des Wortes Gottes, das durch das Menschenwort gesagt ist.

Die andere Hilfe zum Hören und Verstehen der Schrift ist die Gemeinschaft des Glaubens, die Gemeinschaft der Kirche. Lebendige Tradition ist entscheidend wichtig für das Verständnis einer jeden überlieferten Schrift. Wir nehmen Platon oder Vergil anders auf als Buddha oder den Koran. Denn es ist offenbar von Anfang an die Tradition des Humanismus, die uns das erste und letzte Verständnis griechischer Philosophie oder lateinischer Dichtung in unmeßbarer Tiefe vermittelt. Was wäre gleichzeitig die Heilige Schrift ohne die Geschichte ihrer Wirkung, ohne die ihre Einheit bezeugende Gemeinschaft der Kirche? Nicht doch eine Sammlung von augenscheinlich zufälligen Schriften, von Sprüchen und Geschichten voll helfender, aber auch voll zerstörender Kraft? Denn „Tatsache ist die Vieldeutung und daher auch die Vieldeutigkeit der Schrift“ *J. S. von Drey*, Tagebücher, hrsg. von *J. R. Geiselman*n, Geist des Christentums und des Katholizismus, 1940, S. 154). Die Kirchengeschichte weiß, wie oft und wie verhängnisvoll die Schrift vom Schwärmertum mißverstanden und mißbraucht wurde. Lebendige kirchliche Tradition in jenem Sinn ist aber nicht nur die mündliche Überlieferung, insofern sie die Schrift in einigen wenigen Punkten ergänzt; ist auch nicht die Kirche in der Organisation ihres Lehramtes, das durch dogmatische Definitionen das eine oder andere Bibelwort erklärt, sondern die gesamte lebendige Kirche als Erweis des Geistes und der Kraft (1 Kor 2, 4), die lebendige Bezeugung des Glaubens in der Gemeinschaft, durch die neuer Glaube immerzu gezeugt wird. Und Kirche in diesem Sinn ist nicht bloß eine Gemeinde, ist uns nicht bloß die Ecclesia Romana, sondern die Una Sancta Catholica. Wir sagen es gerne und dankbar, wie viel wir gerade in der Auslegung der Schrift von unseren evangelischen Brüdern empfangen, und wir bezeugen es als unsere Hoffnung, daß die Kirchen über dem Buch, über dem sie sich vor 400 Jahren getrennt haben, sich immer mehr in dem Willen finden, das eine Wort Gottes zu hören. Diese Gesamtbezeugung geschieht einmal in der immer neuen Worterklärung und Verkündigung in der Predigt der Kirche. Sie geschieht aber ebenso in der Bezeugung des Wortes im Gebet und in der Feier der Liturgie. Augustins Formulierungen benützend und sie weiterführend, bezeichnet man darum gerne das Sakrament als *verbum visibile* (Patrologia Latina 35, 1840 und 42, 365 f) und das Wort als *sacramentum audibile* (ebd. 37, 969). Nach des Apostels Wort ist die liturgische Feier die Verkündigung des Todes des Herrn in der Gegenwärtigkeit seines Kreuzes, bis er kommt (1 Kor 11, 26). Wie unerschöpflich tief und heilsvoll-wirklich ist die Darstellung des Leidens und der Auferstehung des Herrn in der Liturgie der Kar- und Osterwoche! Ein Wesentliches ist es vor allem, das die Liturgie in einziger, überzeugender Wahrheit darstellt: Die Gestalt des lebendig-gegenwärtigen Herrn, der der Geist ist. Und damit hat die Kirche immer das ganze Evangelium festgehalten auch in Zeiten, da die Buchexegese versagte. „Der wesentliche Inhalt der Heiligen Schrift ist der Kirche ewig gegenwärtig, weil er ihr Herzblut, ihre Seele, ihr Odem, ihr Alles ist.“ (*J. A. Möhler*, Symbolik, S. 42; in der Ausgabe von *J. R. Geiselman*n, 1958, Bd. 1, S. 450). Das alles als Tradition fassen wir unter dem Satz des Konzils von Trient und wie-

der des Vaticanums: „daß in Sachen des Glaubens und der Sitten jener für den wahren Sinn der Heiligen Schrift zu halten ist, den die Mutter Kirche festgehalten hat und festhält. Deshalb ist es niemand gestattet, gegen diesen Sinn oder gegen die einmütige, übereinstimmende Lehre der Väter die Heilige Schrift auszulegen.“

Die Erklärung der Väter ist danach klassische kirchliche und theologische Lehre. Aber der Zugang zu ihrer Welt ist schwer, und es bedarf langer Bemühung, ihn zu finden. Auch und gerade die wissenschaftliche Theologie hat hier noch viel Arbeit zu leisten. Die Konzilien sprechen von der „einmütigen Lehre“ der Väter. Eine solche Einmütigkeit ist nur selten nachweisbar und selten verfügbar. Oft ergibt es sich, wenn eine Untersuchung über die alte Auslegung eines Schriftwortes angestellt wird, daß, was als angebliche allgemeine Väterlehre weitergegeben wird, nur die aus irgendeinem Grund oder Zufall herrschend gewordene Erklärung eines oder einiger Väter oder einer Schule ist, keineswegs aber einmütige Väterlehre. Sodann: Die Väter benützen nicht unsere historisch-kritische Methode. Aber die unermüdliche Arbeit der Geschichtswissenschaft hat uns auf allen Gebieten, auch in der biblischen Exegese, unabschätzbar wertvolle Erkenntnisse gewonnen, die wir nicht mehr missen können. Freilich haben wir nicht nur die Werte der historischen Forschung, sondern auch die Gefahren und Illusionen des Historismus erfahren. Gerade die biblische Exegese weiß, wie der Dienst des historischen Buchstabens das wahre geschichtliche Verstehen behindern und verwüsten kann. Wir ahnen dagegen wieder, wie Altertum und Mittelalter, den zeichenhaften Sinn aller Dinge in Natur und Geschichte verstehend, einen Weg zur Wahrheit und Wirklichkeit der Dinge kannten und fanden, der uns verschlossen ist. Diese Auslegung der Schrift weiß Natur und Geschichte getragen und erfüllt von dem *einen* Gott als dem Schöpfer und Erlöser. Als der Eine wird er überall und immer sichtbar in immer gleichen Worten und Handlungen, Maßen und Zeichen. Darum kann eines Symbol des anderen werden, Wort für Wort, Ding für Ding, Mensch für Mensch, Geschichte für Geschichte, zuletzt Testament für Testament. Darum nennt Augustinus (Epist. 138, 5) „die Schönheit der ganzen Schöpfung das große Gedicht des unaussprechlichen Schöpfers“ und für Bonaventura, den großen Symboliker des Mittelalters, gilt: „Was geschaffen ist, kann aufgefaßt werden als Sache oder als Zeichen“ (s. St. Gilson, Der heilige Bonaventura, Übers. 1929, S. 307 und 330). Erwägen wir ein Beispiel dieser Auslegung. Im 90. Psalm lesen die Väter mit uns: „Mit seinen Schwingen deckt er dich, und unter seine Flügel flüchtest du“. Vom frühen Altertum an (Hippolyt, De antichr. 61; Ambrosius, In Ps. 118, 3, 19; Augustinus, In Ps. 90, 1) verstehen die Väter diese Schwingen als Gestalt der am Kreuz ausgebreiteten Arme Christi und als Verkündigung des Kreuzes. Nicht als ob bereits der Psalmist an das Kreuz Christi gedacht hätte. Doch erst durch das Kreuz wurde nun die Wahrheit des Psalmwortes offenbar. Das Wort ist die unbedingte Verbürgung des Schutzes Gottes für seinen Frommen. Aber erfüllt es sich denn

wirklich? In Zeit und Welt spricht doch oft aller Augenschein dagegen. Doch vom Kreuz her begriffen, ist es wahr. So verheißt es Gottes Treue, die bleibt und errettet, auch wenn das leibliche Leben untergeht. Mag eine solche Auslegung auch mit unserer philologisch-historischen Methode nicht mehr vollziehbar sein, ist sie doch unwiderleglich gültig, indem hier der Geist dem Geist begegnet, der Geist der Schrift dem gleichen Geist des Gläubigen, und sie einander mit Gewißheit erkennen.

Die Überlieferung legt uns die Schrift aus. Die Überlieferung war vor der Schrift und übergibt uns heute die Schrift. Die Kirche wußte und weiß auch ohne Schrift, was sie glaubt. Aber trotzdem hat die Schrift der Überlieferung gegenüber ihren ursprünglichen Wert und ihre Würde. Sie trägt ihre Selbständigkeit als Gottes Wort in sich und empfängt ihre Autorität nicht von der Kirche. Die Kirche ist vollziehende Ausspenderin des Wortes, wie sie die vollziehende Ausspenderin der Sakramente ist. Die Kirche und ihre Überlieferung sind selbst an das Wort der Schrift gebunden. Denn die Überlieferung ist nicht unabhängig, sondern sie entwickelt und bildet sich, indem die Schrift dabei immer in sie eingeht, sie mitgestaltet. Sich menschlich selbst überlassen, wäre eine Überlieferung in Gefahr, durch Aufnahme von Menschenwort Gotteswort zu verderben, so wie es Jesus den Pharisäern vorhält, daß sie als Heuchler das Gebot Gottes preisgeben, um ihre und der Menschen Überlieferung an seine Stelle zu setzen (Mk 7, 6—9). Die Kirche bedarf des lautereren und wahren Wortes Gottes, das ihr aus der Schrift zugesprochen wird, um durch das Wort fortwährend geläutert, gerichtet, genährt, getröstet, gerettet zu werden. Das Neue Testament ist die älteste Urkunde der Kirche. Hier sind Glaube und Leben, Wesen und Geist der Kirche in der reinen Ursprünglichkeit und Vollkommenheit des Anfangs bezeugt und beschrieben. In jeder geistigen Bewegung ist der Ursprung normativ für alle Zukunft, und nur so lange bleibt ihr Leben echt und kräftig, als es aus den Anfängen und Wurzeln immer neue Kraft gewinnt. Als „Wort des Lebens“ (Jo 5, 24) schafft so die Schrift, Leben zeugend wie das Sakrament, je und je die Kirche.

Aber doch bleibt, daß Schrifterklärung in der Kirche durch die Tradition bestimmt wird und gebunden ist. Aber dann mag sie gebunden sein um der Brüder willen. Paulus sagt einmal, daß er, wiewohl er die Freiheit dazu sich nicht nehmen lassen würde, doch in Ewigkeit kein Fleisch essen will, wenn der Bruder Schaden nimmt, für den Christus gestorben ist (1 Kor 8, 13). Die Schrift bedeutet das Leben der Kirche und Schriftauslegung ist darum niemals eine nur wissenschaftliche Frage, sondern immer Lebensfrage für die Kirche und darum Gewissensfrage für Ausleger und Hörer. Auslegung und Hören dürfen nicht Schrift und Kirche zerstören, sondern müssen die Gemeinde erbauen. Denn es ist mehr, „für Menschen Erbauung, Ermahnung und Trost zu reden“, als in Zungen der Wissenschaft und Verzückung zu reden (1 Kor 14).

Daß aus dieser Bindung, durch welche Unzulänglichkeiten und Mißverständnisse auch immer, Beengung und Behinderung des Fragens und Forschens, des Erklä-

rens und Verstehens werden konnten, wissen wir wohl und bedenken manche unserer Schrifterklärer mit schmerzlicher Sorge. Aber jene Bindung geschieht auch um der unantastbaren Gültigkeit des Wortes willen. Denn sie ist Bindung, die auch freimacht. Als Gemeinde aller christlichen Zeiten und Völker vermag die Kirche frei zu machen vom Zufall, von der Tyrannei eines einzelnen, vielleicht überragenden Deuters, wie auch von der übermächtigen Gewalt einer jeweiligen geistesgeschichtlichen Lage und Bewegung. Schrifterklärung in der Kirche gibt dafür Anteil an der Erkenntnis der ganzen Gemeinschaft der Heiligen. Welcher einzelne Geist könnte die Weite und Tiefe haben, um der Unermeßlichkeit und Fülle der Schrift nahezukommen? Es darf hier das Wort angeführt werden, das Martin Luther vor seinem Tod als letztes auf einen Zettel schrieb: „Den Vergil in seinen Bucolicis kann niemand verstehen, er sei denn 5 Jahre Hirte gewesen. Den Vergil in seinen Georgicis kann niemand verstehen, er sei denn fünf Jahre Ackermann gewesen. Den Cicero in seinen Episteln kann niemand ganz verstehen, er habe denn 25 Jahre in einem großen Gemeinwesen sich bewegt. Die Heilige Schrift meine niemand genugsam verschmeckt zu haben, er habe denn 100 Jahre lang mit Propheten wie Elias und Elisa, Johannes dem Täufer, Christus und den Aposteln die Gemeinden regiert. Wir sind Bettler. Das ist wahr.“

Wird so nachdrücklich betont, daß die Schrift und ihre Auslegung der Kirche dienen sollen, so wird damit nichts Sachfremdes in die Auslegung, auch nicht in die wissenschaftliche Auslegung eingetragen. Denn die ursprüngliche Absicht der Schrift ist Verkündung und Erbauung der Kirche, Erbauung nicht in einem sentimental, sondern in echtem Sinn verstanden. Die Evangelien sind nicht eine uninteressiert-objektive Biographie oder Historiographie Jesu, sondern Verkündung und Erweis Jesu als des Christus. Die Briefe des Neuen Testaments sind nicht dogmatische Abhandlungen, sondern ihre Absicht ist immer Erbauung und Ordnung der Kirche aus dem Wort und dem Glauben. Die wahre Absicht der neutestamentlichen Schriften ist also nie nur der Bericht, sondern immer die Predigt. Denn „alles, was geschrieben wurde, wurde zu unserer Erbauung geschrieben, damit wir durch die Geduld und den Trost der Schriften die Erbauung haben“ (Röm 15, 4). Wenn die Exegese ihre Arbeit recht tut, muß sie diese Absicht der Schrift entbinden und wirksam machen. Sonst hat sie ihren Text nicht sachgemäß und nicht ganz ausgelegt.

Die beiden Hilfen, das Wort zu hören, die wissenschaftliche Exegese einerseits und die Gemeinschaft des Glaubens andererseits, können nur bis dorthin geleiten, wo wir allein der Entscheidung des Glaubens gegenüberstehen. Wenn das Wort der Schrift uns durch die fachliche Auslegung hörbar gemacht wird, und wenn es zu uns gebracht wird in der Gemeinschaft der Kirche, beide Male wird vom Hörer des Wortes ein Ja oder Nein als Entscheidung zwischen Glaube und Unglaube gefordert. Erst in der Zustimmung des Ja kann die Schrift aufgenommen werden. Aber, eine solche irgendwie geartete Zustimmung ist ja doch auch

wieder Voraussetzung für das Verständnis einer jeden Schrift und eines jeden menschlichen Wortes überhaupt. „Soweit wird alles erkannt, als es geliebt wird.“ Das Wort des Neuen Testaments jedoch wird zu uns gebracht, indem es eine ganz andere Forderung mitbringt als sonst irgendein Text, nämlich angenommen zu werden als absolute letzte Gültigkeit und gehört zu werden im Glauben im besonderen Sinn, nicht weil wir die innere Wahrheit des Wortes durchschauen, sondern um des sich offenbarenden Gottes selber willen. Doch nur im Glauben gehört, kann die Schrift wirklich verstanden werden. „Das gehörte Wort nützt nichts, wenn es nicht durch den Glauben mit den Hörern verbindet“ (Hebr 4, 2).

Nur in der Zustimmung des Glaubens, der freilich oft genug schreien mag: „Herr, ich glaube, hilf meinem Unglauben“ (Mark 9, 24), kann die Schrift wirklich gehört werden. Im Glauben aber heißt hier, daß die Bildung des Verstandes und Wissens geläutert und vertieft sein muß durch die Bildung des Gewissens. Zuerst muß der Schriftleser offenbar die Forderung zur Umkehr erfüllen. Denn das Evangelium ist Botschaft des Heiles und der Erlösung. Darum kann sie nur der annehmen, der weiß und anerkennt, daß er schuldig ist und des Heiles bedarf. Nach und aus der Umkehr aber ist gefordert die Mühe eines Lebens nach der Ordnung des Evangeliums, wie ja auch nach dem Herrenwort dem Tun das Erkennen folgt: „Wenn einer Gottes Willen tut, wird er über meine Lehre erkennen, ob sie von Gott ist oder von mir“ (Jo 7, 17).

Die Schrift zu hören und zu erklären wird dann zur Wissenschaft im Glauben und zur Wissenschaft von Gottes Verborgtheit, zur Theologie im eigentlichen Sinn. Dann dürfen und sollen aber auch bedrängende Fragen, historische vielleicht, doch auch theologische stehenbleiben und ertragen werden als Geheimnisse Gottes, der über den Menschen in Gericht und Gnade waltet, ohne jemandem Rechenschaft schuldig zu sein. —

Rainer Maria Rilkes Sonett „Archaischer Torso Apolls“ schließt:

Denn da ist keine Stelle,
die dich nicht sieht.
Du mußt dein Leben ändern.

Gilt das vom Sehen und Verstehen eines plastischen Werkes, so gilt es ebenso vom Lesen eines Buches und vom Lesen der Bibel und Hören des Wortes sicherlich zuerst. Da ist keine Stelle, die nicht zu *Dir spricht* und nicht zu *Dir* spricht. Nur ein Leser und Hörer, der, wenn er nach dem Wort fragt, sich selber dabei fragen und in Frage stellen läßt, der bereit ist, sich rufen und mahnen zu lassen, darf hoffen, das Wort zu hören; nur ein Leser und Hörer, der bereit ist, der immer neuen Forderung des Wortes zu gehorchen.

SINN UND AUFGABE EINER THEOLOGIE DES NEUEN TESTAMENTES

Von Heinrich Schlier

Das Verständnis dessen, was eine Theologie des Neuen Testaments bzw. eine Biblische Theologie sein soll, hat sich im Laufe ihrer zweihundertundfünfzigjährigen Geschichte oft gewandelt. Auch heute ist man sich darüber nicht einig¹, obwohl die Intensität der Arbeit auf diesem Gebiet groß ist, wie eine Reihe von Gesamtdarstellungen und unzählige Monographien über die Teilgebiete erweisen. Auch die nachfolgenden Ausführungen können nur einen Beitrag zu der in Gang befindlichen Diskussion² sein, und zwar ein solcher — das ist sein Nachteil und sein Vorteil —, in dem die Frage selbst noch offen ist.

I

Der Name unseres Arbeitsgebietes hat sich freilich kaum gewandelt, und auch heute ist er übereinstimmend der Titel für sehr verschiedenartige Werke. Das zeigt, daß er offenbar das Wesen dieses Unternehmens schon lange vorausbegriffen hat. So kann er deshalb auch so etwas wie ein Leitstern für unsere Wissenschaft sein und ein Mittel, ihre Prinzipien allmählich zu klären und Sinn und Aufgabe ihrer Gesamtdarstellung zu erfassen.

Eine ntl Theologie ist, wie der Name sagt, in dem der Sachverhalt im voraus begriffen ist, eine Theologie des *Neuen Testaments*. Das schließt eine Reihe von Momenten ein, die bei ihrer Gesamtdarstellung beachtet werden müssen. Jedenfalls ist damit gesagt, daß sie es mit den ausgesprochenen und unausgespro-

1) *M. Braun*, a. a. O., 221 (vgl. Anm. 2) sagt: „Les expressions ‚théologie biblique‘ et ‚théologie du Nouveau Testament‘ sont devenues courantes, mais ceux qui en usent les emploient en des sens si divers qu’elles risquent d’entretenir de lourdes confusions . . .“ Vgl. *Spicq*, a. a. O., 564; *V. Filson*, a. a. O., 71. 80.

2) Vgl. *A. Bea*, Der heutige Stand der Bibelwissenschaft: Stimmen der Zeit 153 (1953) 91–104; *R. Bultmann*, Epilegomena, in: Theologie des NT 1954², 577–591; *F. M. Braun*, La théologie biblique: Revue Thomiste 61 (1953) 221–253; *Cl. T. Craig*, Biblical Theology and the Rise of Historicism: JBL 62 (1943) 281–294; *V. Filson*, Biblische Theologie in Amerika: TLZ 75 (1950) 71–80; *W. Hillmann*, Wege zur ntl Theologie: Wissenschaft und Weisheit 14 (1951) 56–67; 200–211; 15 (1952) 15–32; 122–136, *M. Meinertz*, Randglossen zu meiner Theologie des NT: TQ 132 (1952) 411–431; Ders., Sinn und Bedeutung der ntl Theologie: MütZ 5 (1954) 159–170; *Bo Reicke*, Einheitlichkeit oder verschiedene „Lehrbegriffe“ in der ntl Theologie?: TZBas 9 (1953) 401–415; *R. Schnackenburg*, Die Botschaft des NT, in: Heilige Schrift und Seelsorge, (1955) 110–127; *C. Spicq*, L’avènement de la Théologie Biblique: RB 35 (1951) 561–574; *E. Stauffer*, Prinzipienfragen der ntl Theologie: Ev. Luther. Kirchenzeitung 4 (1950) 327–329; *V. Warnach*, Gedanken zur ntl Theologie: Gloria Dei 7 (1955) 65–75; *A. N. Wilder*, New Testament Theology in Transition, in: Study of the Bible Today and Tomorrow, ed. H. R. Willoughby (1947) 419–436.

chenen theologischen Gedanken des NT und mit keinen anderen zu tun hat. Diese Theologie konstituiert sich ausschließlich von den Texten her, die ihr die Kirche als einen Teil der inspirierten Heiligen Schrift vorlegt, die ihr Predigt, Katechese, Liturgie in mannigfacher Weise nahehalten, um die dogmatische Theologie als um die Hauptquelle ihrer Erkenntnis ständig besorgt ist, deren Inhalt die Exegese im einzelnen zu erschließen sich bemüht und deren Geschichte und formalen Charakter die sogenannte „Einleitung“, die Geschichte der urchristlichen Überlieferung, zu erhellen versucht. Als die Theologie dieser ihr aus einem kirchlichen und theologischen Gesamtzusammenhang begegnenden Schrift des NT läßt sie sich den Gang ihrer Untersuchung, ihre Begrifflichkeit, ihre Methode, ihre Themen und selbst die Grundstruktur ihrer Darstellung von ihrem Gegenstand und nicht woandersher geben.

Das bedeutet zunächst, daß eine Theologie des NT die einzelnen Schriften bzw. bestimmte Schriftengruppen, aus denen das NT besteht, auf ihre Theologie hin befragt. Das NT ist ja, wie die Exegese und die sogenannte „Einleitung“ vorher geklärt haben, aus Schriften bzw. Schriftengruppen zusammengesetzt, die nach Herkunft, Form, Absicht, Bedeutung und Inhalt sehr verschieden sind. So gebietet es die Sachlage von selbst, das NT auch in Hinsicht auf seine theologischen Grundgedanken zunächst in der Vielfalt seiner Schriften zu untersuchen. Dabei ist natürlich das Verfahren gefordert, das in der Exegese und insgesamt in der Aufschlüsselung geschichtlicher Texte ausgebildet worden ist³. Gefordert ist m. a. W. die philologisch-historische Methode, die die unbefangene Erhebung und Beschreibung des theologischen Gehaltes der jeweiligen Einzelschrift zum Ziel hat. Eine Theologie des NT wird ihrem Namen aber auch dadurch gerecht werden müssen, daß sie sich ihre Begrifflichkeit von dem NT formen läßt. Gewiß wird das immer nur annähernd der Fall sein können. Denn die dortige Begrifflichkeit legt sich der vom Interpreten mitgebrachten nur so auf, daß sie letztere verschwinden läßt, wenn der Sachverhalt wirklich begriffen ist. Aber grundsätzlich muß eine Theologie des NT auch zu einer ihm angemessenen Begrifflichkeit hindrängen, die ja weder die der scholastischen noch die der idealistischen, noch die einer modernen Philosophie ist, die überhaupt vorphilosophisch und vorthologisch ist und doch nicht einfach naiv, sondern von ursprünglicher Einfachheit und das mitten aus einer vielfach abgeschliffenen Sprache heraus. Daß es oft nicht mit einer bloßen Wortübersetzung getan ist und die Sprache der biblischen Theologie nicht einfach die „Sprache Kanaans“ sein kann, ist klar. Diese verrät vielmehr nur, daß die im NT gemeinte Sache nicht begriffen ist. Theologie des NT heißt aber auch, daß sich diese Theologie ihre Themen vom NT an die Hand geben läßt⁴, und zwar in der Mannigfaltigkeit und in der Begrenztheit, mit der sie im NT auftauchen. Im NT sind wohl alle Grundthemen der Theologie irgendwie berührt, viele auch in verschiedenen Va-

3) A. Bea, a. a. O., 100.

4) Van der Ploeg in RB 55 (1948) 108 ff (zitiert bei F. M. Braun, a. a. O., 224, Anm. 1).

riationen zur Sprache gebracht. Man denke etwa an die Christologie oder an die Ekklesiologie oder an die Eschatologie. Andere Themen tauchen nur am Rande auf, wie z. B. die Schöpfung, für andere ist wiederum nur das Stichwort gegeben, z. B. für das weitgespannte Thema des kirchlichen Amtes. Alles das hat eine Theologie des NT zu berücksichtigen und jedenfalls ihre Themen sich nicht aus einer ausgereiften, d. h. hier weit entfalteten Dogmatik geben zu lassen. Endlich wird eine Theologie des NT sich als solche auch darin erweisen, daß sie die ihr vom NT auferlegten Themen in der Weise behandelt, wie ihr das von den ntl-Schriften jeweils nahegelegt wird. Sie wird auf den Grundzug der Theologie dieser oder jener Schrift oder Schriftengruppe achten und ihre Intention auch in der Struktur der Darstellung aufzunehmen versuchen. So wird sie m. E. die paulinische Theologie von dem Ereignis her entwickeln, in dessen Grundzug sie die Geschichte und das Dasein des Menschen einbezogen weiß: von der eschatologischen Auferweckung Jesu Christi her, der der gekreuzigte und zur Parusie erhöhte Kyrios ist.

Achtet man auf alle diese Forderungen, die einer Theologie des NT durch dieses, wie Exegese und Form- und Überlieferungsgeschichte es verstehen lehren, selbst nahegelegt werden, so stellt sich die Theologie des NT zunächst als ein recht merkwürdiges Gebilde heraus. Sie besteht aus einer Reihe von Theologien mit sehr verschiedenen Gesichtskreisen, Blickrichtungen, Sehweisen, mit sehr unterschiedlich ausgebildeter und der Sache nach oft divergierender Begrifflichkeit, mit Themen dieser und jener Art oder auch nur Themenansätzen, und mit vielfach variierenden Grundstrukturen. Im ganzen ist es eine Theologie, oder besser: eine Versammlung verschiedener Theologien mit stark fragmentarischem Charakter. Oft werden die Linien nicht ausgezogen. Irgendwo hebt eine theologische Aussage an, klingt da und dort auf, und plötzlich herrscht wieder tiefes Schweigen. Eine Darstellung der ntl Theologie wird gerade das zu bedenken haben, auch wenn ihr Aussehen dadurch noch unproportionierter wird, als es ohnehin schon ist⁵.

Doch sehen wir nun die andere Seite der Sache an. Eine ntl Theologie ist laut Namen und Begriff auch eine *Theologie* des NT. Das bedeutet zunächst im Blick auf Tendenzen, die sich auch heute noch geltend machen, einen sehr formalen Gegensatz: Sie hat nicht die Darstellung eines Geschichtsverlaufs vor Augen. Sie ist keinesfalls eine Geschichte der urchristlichen Religion, auch nicht eine Geschichte der ntl Theologie. Vom Standpunkt einer urchristlichen Religionsgeschichte aus und überhaupt vom bloß „historischen“ Standpunkt aus ist eine

5) Im übrigen teilt die ntl-Theologie das Fragmentarische prinzipiell auch mit der dogmatischen oder spekulativen Theologie. Diese ist zwar systematisch, aber das bedeutet nicht, daß sie etwa im Sinne einer Systemphilosophie ein auch nur einigermaßen geschlossenes System anbieten könnte. Auch für sie gilt in diesem Sinn das *ἐκ μέρους ... γνωσόμεν* von 1 Kor 13, 9.

Theologie des NT eine Absurdität, einmal als Theologie überhaupt und dann durch ihre historisch durchaus nicht zu rechtfertigende Beschränkung auf die im NT gesammelten Schriften⁶. Diese ist selbst schon ein theologisches Faktum, von der eine Theologie des NT ausgeht. Theologie des NT ist aber auch keine Darstellung der göttlichen Heilsveranstaltung und göttlichen „Allgeschichte“. E. Stauffer meint zwar ihr gerade dadurch den Rang einer Theologie zu erwerben⁷. Aber das ist ein Irrtum. Zwar hat er insofern mit dem Namen „Theologie“ ernst gemacht, als er in seiner Theologie des NT⁸ nicht mehr den immanenten Geschichtsvorgang der „Entwicklung“ einer Religion nachzeichnete, sondern den transzendenten Vorgang des Heiles und seiner in Jesus Christus zentrierenden Geschichte. Aber Theologie ist nicht nur Geschichtstheologie, auch nicht die Theologie des NT, erst recht nicht, wenn diese Geschichtstheologie, wie Stauffers freundlicher Kritiker J. Jeremias sagt, in der Gefahr steht, „Gnosis der Heilsgeschichte“ zu werden⁹.

Aber der Name „Theologie des NT“ meint natürlich mehr als den formalen und doch nicht unwichtigen Gegensatz zu irgendeiner Art von Geschichtsdarstellung. Wir sahen: nach dem, was das NT, auf seine Theologie hin befragt, zunächst antwortet, gibt es im NT verschiedene „Theologien“ einzelner Schriftengruppen, aber auch einzelner Schriften. So gibt es z. B. eine ausgesprochene Theologie des Hebräerbriefes. Aber der Name unserer Disziplin und darin ihr im voraus erfaßter Begriff, spricht nicht nur von einer Summe verschiedener Theologien, sondern hat *eine* und *die* Theologie des NT im Auge. Er fordert sie von einer vorgegebenen theologischen Überzeugung von der Einheit des NT aus, die sich in einem längeren Prozeß der Kirche auferlegte und ihre Zustimmung erfuhr. Er fordert sie aber auch von dem Begriff und Wesen der Theologie her. Denn so gewiß die Theologie, und das heißt zunächst die dogmatische Theologie, immer ein Fragment darstellt, so gewiß setzt sie eine verborgene, aber gegenwärtige innere Einheit voraus. Eben sie deutet sich in ihrem systematischen Charakter an. Ihr Ziel ist, diese verborgene Einheit möglichst aus ihrer Verborgenheit herauszuholen und erkennen zu lassen. Und nur, indem sie sozusagen ständig auf dem Weg zu ihrer inneren Einheit ist, gewinnen ihre einzelnen Sachverhalte ihr volles Licht. Denn sie stehen ja von Gott her in dieser inneren Einheit. Dasselbe gilt aber auch von einer ntl Theologie. Und so muß auch ihre Darstellung nach ihrer inneren Einheit ausschauen und sich auf den Weg zu diesem Ziel begeben. Je mehr sie ohne Übereilung und ohne die nächste Verschiedenheit der theologischen Konzeptionen zu übersehen und zu überspringen in die Einheit der Theologie des NT eindringt, desto mehr wird sie Theologie werden.

6) Vgl. W. Wrede, Über Aufgabe und Methode der sogenannten ntl Theologie, 1897.

7) Vgl. Prinzipienfragen . . ., 328.

8) E. Stauffer, die Theologie des Neuen Testaments, 1948⁴.

9) Ev. Luth. Kirchenzeitung, 4 (1950) 157.

Aber auf welchen Wege ist solches Eindringen in die Einheit der Theologie des NT durch ihre Verschiedenheit hindurch möglich? An diesem Punkt wird deutlich, daß die ntl Theologie nicht nur der historisch-philologischen Methode bedarf, sondern auch einer theologischen. Sie bedarf ihrer von Anfang an bis zum Ende, aber jetzt wird die Frage nach ihr akut. Dabei sagen wir vielleicht statt „Methode“ besser: einer Weise, den Zugang zu den Sachverhalten zu gewinnen, eines Weges, auf dem sich die Wirklichkeit, von der das NT spricht, erschließt. Über diesen Weg verfügt man nicht anders als so, daß man ihn geht, d. h. hier, daß man sich in, mit und unter der Anwendung der historisch-philologischen Methode zugleich auf die Wirklichkeit einläßt, die aus den Texten des NT begegnet. Dieses Sicheinlassen geschieht aber im Glauben. Die philologisch-historische Methode genügt im übrigen nie, um einen geschichtlichen Text zu erschließen. Wer Plato allein philologisch-historisch interpretierte, sich dabei aber nicht in sein Denken einließe, und, da sein Denken kein isolierter Vorgang ist, nicht seine Erfahrung zu teilen versuchte, bekäme nie die Wirklichkeit zu Gesicht, die Plato selbst entdeckt hat, und aus der er lebte und dachte. Analog aber geht es mit allen anderen geschichtlichen Texten. Interpretation ist, wenn sie sachlich geschieht, nie nur ein technischer, sondern ein Lebensvorgang. Wer das NT mit allen Mitteln der philologisch-historischen Wissenschaft interpretiert und sich dabei nicht der Grunderfahrung anheimgibt, aus der das NT selbst spricht, nämlich dem Glauben, der wird niemals die sich im NT zur Sprache bringende Wirklichkeit erkennen. Damit ist die Forderung, die das NT als antikes Zeitdokument stellt, nämlich in sachgemäßer, d. h. mit den Mitteln der Geschichtswissenschaft und der Philologie arbeitender Weise übersetzt zu werden, nicht abgewertet. Damit ist auch nicht der Glaube zu einer Methode gemacht. Damit ist die Interpretation des NT selbst zu einem geschichtlichen Vorgang erhoben wie alle Interpretation. Die philologisch-historische Erschließung des NT muß im Dienst des Glaubens stehen, will sie durch die Texte hindurch zur Sache gelangen und die Sachzusammenhänge, d. h. hier: die in der Theologie des NT ausgesprochenen Zusammenhänge des Heiles durchschauen. Auch und gerade die Theologie des NT ist wie jede Theologie, die das Glaubensgut erschließt, Sache des *intellectus fidei*¹⁰. Als solche gelangt sie zu den *res* und ihrer Einheit und konstituiert sich als Theologie. Darin erweist sich die Theologie des NT als eine geschichtliche (nicht historische) Wissenschaft. Das bedeutet hier, daß sie eine Wissenschaft ist, bei der die Geschichte dessen, der sie treibt, eingesetzt ist, eine Wissenschaft, bei deren Vollzug man die eigene Geschichte — die „Existenz“ —

10) Vgl. die bedeutsamen Ausführungen von C. Spicq, a. a. O., 567 ff. S. 573 sagt er mit Recht: „L'objet de cette théologie, ce ne sont ni les mots, ni même la pensée des écrivains inspirés, mais la réalité même dont ils témoignent. Convaincu de l'objectivité de la révélation et de son unité foncière, le théologien scrute le mystère divin dans son expression biblique; il discerne, par exemple, en tel thème toutes ses composantes, dont il précise l'agencement et le développement, il met en valeur ses multiples aspects, ses attaches avec d'autres thèmes, et, à l'aide, mais au-delà des énoncés, donne au croyant la possibilité d'atteindre l'objet divin lui même.“

von dem, was sich auf dem Wege der Interpretation erschließt, bestimmen und bilden lassen muß. Man kann Wissenschaft, die es mit der Geschichte zu tun hat, nicht „treiben“, ohne daß man die eigene Geschichte für das Wort freigibt, das aus der zunächst fremden Geschichte begegnet. Die notwendige Freigabe aber für die Geschichte, die aus dem NT uns anspricht, ist der Glaube. In ihm begibt man sich auf den Weg, auf dem die Kirche je schon immer im voraus dieser Geschichte begegnet ist, um ihr immer von neuem zu begegnen. Die Theologie des NT dringt zu den dort begriffenen und ausgesagten Sachverhalten vor und in ihre Einheit ein und erhebt sich damit selbst zur Theologie, wenn und soweit sie selbst ein geschichtlicher Vorgang ist, und zwar eine Bewegung des *intellectus fidei*, des Glaubensdenkens.

II

Aus solchem Verständnis dessen, was Theologie des NT ist, ergeben sich nun gewisse Konsequenzen für ihren Aufbau. Wie soll sie einsetzen, wenn sie ihren Begriff erfüllen will? Meinertz meint, daß „naturgemäß“ an der Spitze der ntl Theologie die Darstellung Jesu und seiner Lehre stehen müsse¹¹. So handelt der erste große Hauptteil seiner Theologie des NT¹² von Jesu Lehre, Person und Geschichte. Bultmann sagt¹³, daß die Theologie des NT erst mit dem Kerygma der Urgemeinde beginne, daß deshalb die „Verkündigung Jesu“ nicht ein Teil einer ntl Theologie sein könne, wohl aber als deren Voraussetzung zur Sprache kommen müsse. Entsprechend stellt er sie im ersten Abschnitt des ersten Teiles seiner Theologie des NT dar, der „Voraussetzungen und Motive der ntl Theologie“ entwickelt. Ein zweiter Abschnitt spricht vom „Kerygma der Urgemeinde“, ein dritter vom „Kerygma der hellenistischen Gemeinde vor und nach Paulus“. Aber werden hier nicht historische Gesichtspunkte für eine Theologie geltend gemacht, bzw. wird hier nicht ein historisches Genus in die Theologie eingeführt¹⁴? Was hat eine Geschichte Jesu oder ein „Bild“ Jesu in einer Darstellung einer Theologie des NT zu tun? Jesus hat doch nicht die Theologie des NT begonnen und die theologischen Reflexionen der ntl Schriftsteller sind doch nicht die Fortsetzung theologischer Reflexionen Jesu. Natürlich ging der Theologie der ntl Autoren das Ereignis der Person, der Taten und des Wortes Jesu voraus, so daß es Theologie des NT nicht ohne dieses Ereignis gibt. Aber in welcher Weise ging es der Theologie des NT voraus? So, daß — sagen wir kurz —: die Geschichte Jesu, die den Glauben erweckte, die theologischen Aussagen des NT ermöglicht, weil in jeder Hinsicht begründet. Sie ist der „Ruf . . ., auf den das urchristliche Glaubenszeugnis erst die Antwort darstellt“. Insofern haben J. Je-

11) MÜTZ, a. a. O., 163.

12) M. Meinertz, Theologie des NT, 1950.

13) R. Bultmann, Theologie des NT, 1954², 1 f.

14) Vgl. Bo Reicke, a. a. O., 407.

remias, von dem diese Formulierung stammt¹⁵, und Bultmann, der dasselbe meint, recht. Aber Stauffer, zu dem Jeremias das sagte, antwortet ihm (und damit Bultmann), der anscheinend unter dem Ruf auch nur die Predigt Jesu verstand, mit Recht, daß „zur Selbstoffenbarung Jesu nicht nur sein Wort“, sondern „auch sein Tun, sein Leben und Sterben“ gehöre. Weil es sich um die ganze Geschichte Jesu handle, sehe er keine Möglichkeit, „Jesus Christus im Rahmen einer Biblischen Theologie wirklich und unverkürzt zur Darstellung zu bringen“¹⁶. Aber gibt es nicht auch einen prinzipiellen Grund dafür, daß man die Geschichte Jesu der Darstellung der ntl Theologie auch nicht als Voraussetzung einfügt? Gibt es überhaupt für uns einen Zugang zu Jesus und seiner Geschichte außer auf dem Wege der geschichtlichen, d. h. gläubigen Interpretation der Evangelien und also der das Leben Jesu maßgebend interpretierenden und deshalb allein erschließenden Zeugen? Wir fragen so nicht nur aus praktischen Gründen, weil die Form- und Überlieferungsgeschichte der Evangelien das unlösbare Ineinander von Bericht und Interpretation, von Mitteilung und Botschaft erwiesen hat, und der historischen Darstellung, die gerade von der Interpretation und Botschaft der Evangelisten absehen und einen anderen, eben einen sogenannten historischen Jesus herauschälen will, kaum mehr etwas übrig läßt. Dieses negative Ergebnis doch sehr sorgfältiger und anerkannter Untersuchungen ist nur ein Symptom für einen in der Sache selbst, d. h. in der Person und Geschichte Jesu gegebenen Grund. Wir fragen so auch aus theologischen Gründen. Ist der Jesus, den die Evangelien meinen, ist der geschichtliche Jesus, der irdische Jesus Christus in seiner Geschichte uns überhaupt anders zugänglich als so, wie er von den Zeugen im Lichte des Osterglaubens erkannt und bezeugt worden ist? Eröffnet sich der geschichtliche Jesus uns je anders als in der Interpretation der Zeugen, die den Glauben als Voraussetzung ihrer Erkenntnis objektiv nicht umgehen wollen? Ist der geschichtliche Jesus je ein anderer gewesen als der so erkannte und bezeugte? Gibt es einen „historischen“ Jesus, auf „historischem“ Wege zu erfassen? Ist nicht der sogenannte „historische“ Jesus entweder der wirkliche, geschichtliche Jesus der Evangelien oder ein auf einem prinzipiell unangemessenen Weg, nämlich abseits vom *intellectus fidei* erschlossener, in Wirklichkeit deshalb aber nicht erschlossener, sondern erdachter, nämlich von der historischen Phantasie erdachter, Jesus? Gibt es — das ist der theologische Grund unserer Frage, der aber durch die historische Forschung als wahr geradezu erwiesen wird — Jesus anders als über das Wort der Kirche, und das von Anfang an und von seinem Wesen her? Bestätigen nicht indirekt alle Versuche, zu einem „Leben Jesu“ zu kommen, durch ihre große Dürftigkeit oder durch ihre psychologisierende und phantasierende Zudringlichkeit, daß es in der Tat von seinem Wesen her und von Anfang an Jesus für uns nur durch die Evangelien hindurch, d. h. in der seine Wirklichkeit allein sachgemäß erfassenden Stimme der Kirche gibt?

15) Ev. Luther. Kirchenzeitung 4 (1950) 157.

16) Ev. Luther. Kirchenzeitung 4 (1950) 329.

Doch kehren wir zurück. Die Geschichte Jesu Christi ist Voraussetzung, nicht Teil der ntl Theologie. Aber es ist seine ganze Geschichte, das Ereignis seiner Person, seiner Taten und seines Wortes. Dieses Gesamtgeschehen kommt aber in seiner vollen und unverstellten Wirklichkeit zu uns nur in der Antwort, die die Evangelien (ja eigentlich das Gesamtzeugnis des NT) geben. Diese, die jene „Geschichte“ (ἱστορία) in ihrem „Wort“ (λόγος) erfaßten und auslegten, müssen als erste auf ihre Auslegung hin befragt und so ihre Theologie eruiert werden. Es ist symptomatisch, daß aus jeweils verschiedenen Gründen Stauffer, Meinertz und Bultmann¹⁷ die Theologie der synoptischen Evangelien thematisch überhaupt nicht behandeln¹⁸.

Freilich, kann eine ntl Theologie ohne weiteres mit der Darstellung der Theologie der einzelnen Synoptiker beginnen? Geht deren Theologie, weil deren Zeugnis, nicht doch noch eine andere zeitlich — was hier nichts bedeutet —, aber auch sachlich voraus? Gibt es nicht, wenn man das NT befragt, vor allen seinen Schriften und ihrer Theologie konkrete Zeugnisse, die selbst schon theologische Aussagen enthalten, und zwar solche, die für die ganze in den Schriften des NT sich explizierende Theologie bestimmend sind? Hat sich das „Wort“ der Geschichte Jesu Christi nicht schon den ntl Schriften voraus zu Formulierungen verdichtet und in der Form der Homologia der Urkirche den ntl Schriften in verschiedener Weise auferlegt? Bergen diese Formulierungen als das Urwort der sich zur Sprache bringenden Offenbarung Jesu Christi und als die Urantwort der sich ihm öffnenden Gemeinde nicht die primäre Explikation der Heilstat Gottes in Jesus Christus in sich, die dann in den ntl Schriften und ihrer Verkündigung und also in ihrer Theologie entfaltet wird¹⁹? In der Tat hat die Geschichte der ntl Überlieferung immer deutlicher gezeigt, daß die ntl Schriften eine Reihe von fixierten Glaubenstraditionen und besonders auch Glaubensformeln in sich schließen, die sie und ihre Verkündigung bewußt und unbewußt

17) Bei *Bultmann* ist im übrigen der Aufriß des ganzen ersten Teiles ein historischer, wie die schon erwähnten Titel (s. 12) der betr. Abschnitte zeigen. Ähnlich steht es auch im dritten Teil seines Werkes, der selbst den bezeichnenden Titel trägt: „Die Entwicklung zur Alten Kirche“, und in dem der Rahmen des NT am meisten gesprengt wird. Nur im zweiten Teil steht als Überschrift: „Die Theologie des Paulus“ und „des Johannes“. Nur er ist auch nach sachlich-theologischen Gesichtspunkten geordnet. So ist schon im Aufriß des Ganzen sichtbar, daß man nach Bultmann eigentlich nur bei Paulus und bei Johannes von Theologie reden kann.

18) *J. Bonsirven* entwickelt in seiner instruktiven *Théologie du Nouveau Testament* (1951) zuerst eine Christologie auf der Grundlage der vier Evangelien. Dadurch fällt bei ihm sogar eine Theologie des Johannes weithin aus.

19) Vgl. *H. Schlier*, *Die Zeit der Kirche*, 1956, 214 ff. *R. Schnackenburg*, a. a. O., 113 spricht von der „urapostolischen Heilsverkündigung“ und der „auf ihr fußenden Gemeindetheologie“ als der „ersten Schicht urchristlicher Theologie“.

prägen²⁰. Fixierte Paradosis hat z. B. die Formung der Passionserzählung und dahinter ihrer Theologie maßgebend bestimmt. Schemata ursprünglicher Glaubensverkündigung und Glaubensformeln tauchen in der Apg und in den Briefen des NT wiederholt und an entscheidenden Stellen auf und zeigen sich als in den Texten dann entfaltete Glaubensnorm. So wird — und dies Beispiel stehe für andere — der normative Logos, den Paulus 1 Kor 15, 3–5 zitiert, vom Apostel selbst seiner theologischen Explikation der Auferweckung von den Toten in 1 Kor 15 zugrunde gelegt. Im Hebräerbrieff wird eine *ὁμολογία* durch Schriftgnosis ausgelegt. Muß eine Theologie des NT diesem Sachverhalt nicht Rechnung tragen und also zuerst versuchen, die archaische Theologie dieser maßgebenden Urformen des Kerygmas, die in der Theologie der ntl Schriften entfaltet wird, darzustellen? Das ist natürlich ein sehr schwieriges Unternehmen. Denn es schließt eine differenzierte Herausarbeitung jener in der Urkirche geprägten und dann weiter prägenden Glaubenstraditionen und -formeln ein, die bei der Quellenlage viele Fragen offen läßt. Aber vor allem erschwert der äußerst fragmentarische Charakter der relativ wenigen erkennbaren Urformen der Offenbarung die Erkenntnis der in ihnen zum Ausdruck kommenden theologischen Gedanken. Immerhin wird man gewisse theologische Grundsätze feststellen können, die die wirksame Basis der durch sie gebundenen und sie entfaltenden Theologie der ntl Schriften bilden. Dadurch wird deutlich, daß schon die Theologie, die sich in den ntl Schriften ausspricht, die Vorlage der konkreten apostolischen Paratheke als nächste Glaubensquelle impliziert. Die Darbietung der Theologie dieser für die ntl Theologie nächsten Glaubensquelle trüge nicht ein fremdes Genus ein.

Auf dieser Grundlage könnte dann die Theologie der ntl Schriften als ihre Auslegung dargeboten werden. Dabei wird die Reihenfolge der auf ihre Theologie befragten Schriften und Schriftengruppen eine Rolle spielen. Sie läßt sich nur schwer eindeutig bestimmen. Jedenfalls wird die Entstehungszeit dieser oder jener Schriften dabei nicht den Ausschlag geben können. Aber man wird auch nicht einfach der Anordnung der Schriften im Kanon folgen. Denn diese hat auch andere als theologische Gründe. Die Apg wird man ohne Zweifel mit dem Lukasevangelium zusammen befragen müssen, und die Briefe des Johannes mit seinem Evangelium. Vielleicht kann man die sachliche Nähe der betr. Schrift oder Schriftengruppe zu der vorgegebenen formulierten Glaubensparadosis und zugleich den Grad der Ausbildung der betr. Theologie zum Gliederungsprinzip machen. Jedenfalls wird man zuerst die Theologie der einzelnen synoptischen Evangelien behandeln. Denn diese sind, wenn man so sagen darf, nichts anderes als eine unter jeweils eigenem theologischen Gesichtspunkt sich vollziehende In-

20) Vgl. R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition 1931², 297 ff; M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums 1933², 178 ff; W. Hillmann, Aufbau und Deutung der synoptischen Leidensberichte, 1941; K. H. Schelkle, Die Passion Jesu in der Verkündigung des NT, 1949; J. R. Geiselmann, Jesus der Christus, 1951.

terpretation und Ausweitung einer gemeinsamen Glaubens- und Verkündigungsparadosis, etwa in der Form, wie sie Apg 10, 36–43 für uns noch greifbar wird. In allen synoptischen Evangelien soll der Kyrios Jesus Christus, dessen Tod und Auferweckung (und offenbare Parusie) als Glaubenswahrheit feststand, in seiner geschichtlichen Gesamterscheinung, in seinem Wort und seinen Taten, die mündlich und z. T. schon schriftlich gesammelt und geformt umflossen, zu Wort kommen. Die Theologie dieser Evangelien wird sich vor allem an der Weise, wie sie den Überlieferungstoff im einzelnen interpretierte, anordnete und formte, ablesen lassen²¹. Die „Studien zur Theologie des Lukas“ von H. Conzelmann²² sind methodisch ein Beispiel für solche Arbeit. Aber auch sie zeigen, wie viel eine Theologie des NT an diesem Punkte noch zu tun hätte. Diese Theologie des Lukas könnte ja nur aus dem Gesamt-evangelium (also auch aus Lk 1 und 2) und aus der Apg erhoben werden. Zu ihr gehört gerade und auch dies, daß der Evangelist Lukas die Heilsgeschichte des Kyrios Jesus Christus bis in seine Geburt zurück- und in der Geschichte seines „Namens“, die zugleich die Geschichte des Hl. Geistes in den Aposteln und in der Kirche bis zu deren Konstituierung in Rom ist, fortführt.

Schwierig ist es zu entscheiden, ob der Theologie der einzelnen synoptischen Evangelien samt Apg die Theologie der paulinischen oder der johanneischen Schriften folgen soll. Für die Voraussage der letzteren spricht die Tatsache, daß auch sie eine theologische Interpretation des Grundkerygmas in der Form eines Evangeliums zu sein scheint. Aber bei näherem Zusehen erkennt man, wie weit sich das Johannesevangelium von der synoptischen Konzeption der Ausweitung und Auffüllung eines Grundschemas der Verkündigung durch noch freiliegendes Geschichtsmaterial unterscheidet. Dieses Evangelium ist schon sehr bewußt eine Interpretation eines ihm vorliegenden geformten Evangelienstoffes, der dem unserer Synoptiker nahesteht, aber nicht mit ihm identisch ist. Und zwar erfolgt die Interpretation unter dem auch bisher schon maßgebenden, aber nun ausdrücklich gemachten und in seiner Konsequenz durchdachten Gesichtspunkt, daß die Geschichte Jesu die Geschichte des Logos ist und auch als solche dargestellt werden muß, daß also der Logos in seinem Geschehen und das Geschehen des Logos in einem Evangelium dargeboten werden muß. Das zeigt das Johannesevangelium auf Schritt und Tritt, so daß es auch von daher ein Unding ist, etwa den sogenannten Prolog bei der Behandlung der Theologie dieses Evangeliums vom Evangelium zu trennen. Aber die theologische Reflexion unseres Evangeliums ist auch sonst stark entwickelt. Das zeigt sich z. B. an seiner Pneumatologie und vor allem an seinem zwar meist verborgenen, aber sehr wirk-samen Nachdenken über die Sakramente und über die Kirche. Endlich ist die johanneische Theologie, wenn wir nun auch die johanneischen Briefe dazunehmen, schon weit gespannt. Das Heilsgeschehen des Logos wird in seiner Auswir-

21) Vgl. W. Hillmann in *Wissenschaft und Weisheit* 14 (1951) 57; R. Schnackenburg, a. a. O., 114.

22) H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, 1954.

kung auf das Dasein des Menschen, der den Logos aufgenommen hat, ausdrücklich und mannigfach reflektiert. Sollte man auch die Apokalypse, die jedenfalls sachliche Berührungspunkte mit dem Evangelium des Johannes aufweist, gleich hier behandeln — und ich wüßte nicht, wo sonst —, dann wird die johanneische Spannweite noch größer. Denn die sogenannte Offenbarung des Johannes setzt, theologisch gesehen, die Geschichte des fleischgewordenen Logos insofern fort, als sie den Vorgang seiner Parusie im Weltgeschehen und durch es hindurch aufdeckt und sich so als ein prophetisches Evangelium erweist.

Angesichts dieser Eigenarten der johanneischen Schriften wird man in einer Theologie des NT an zweiter Stelle doch die paulinische Theologie entfalten. Der Apostel Paulus schreibt kein Evangelium. Aber er steht theologisch gesehen den Synoptikern näher als das Johannesevangelium. Denn seine Briefe verraten, wie eng gerade er sich an die Glaubensformeln der Urkirche und an ihre sonstige Paradosis anschließt. Wenn auch die Grunderfahrung von Damaskus ihm persönlich die Gewißheit der Legitimität seines Evangeliums und seines Apostolates verschafft hat, und wenn sie ihm theologisch auch den Gesichtskreis ausgrenzte und die Sehweise bestimmte — Quelle und Gegenstand seiner Theologie ist sie ihm nicht. Paulus ist kein Pektoraltheologe. Was er theologisch bedenkt — in der ihm bei Damaskus vermittelten Gewißheit und Erleuchtung und in dem dort empfangenen Licht — sind die Glaubensüberlieferungen der Urgemeinde, in denen für ihn der Kyrios spricht²³. Der Anschluß an sie geschieht in vielfältiger Interpretation des christologischen Kerygmas und im vielfältigen Durchdenken seiner Konsequenzen für das menschliche Dasein und die Geschichte der Welt. Und dieser interpretierende und Konsequenzen entwickelnde Anschluß vollzieht sich bei ihm vielfach in bewußter theologischer Argumentation und in relativ ausgebildeter theologischer Begrifflichkeit. Eben dies alles ist der Grund, weshalb die paulinische Theologie theologisch am leichtesten zu erfassen ist und unwillkürlich den größten Spielraum in einer Theologie des NT einnimmt. Die Briefe des Apostels Paulus, seine uns erhaltene schriftliche „Hinterlassenschaft“, sind auch die einzigen ntl Quellen, die es gestatten, in Hinsicht auf das eine oder andere Theologumenon so etwas wie eine „Entwicklung“, besser: verschiedene Stufen theologischen Denkens angedeutet zu finden²⁴.

Ordnet man die paulinische Theologie also wegen ihres engen Anschlusses an die Gemeindeparadosis, die sie freilich aus eigener Grunderfahrung und in selbständig entwickelter Theologie entfaltet, der johanneischen Theologie vor, so wird man auch die Theologie der anderen, noch übrigbleibenden ntl Briefe ihr anfügen. Dabei haben natürlich der erste Petrusbrief und der Hebräerbrief das größte Gewicht. Auch die in ihnen vorgetragene und wirksame Theologie ruht

23) Das gilt, auch wenn man die Auslegung von 1 Kor 11, 23 durch O. Cullmann, *Tradition*, 1954, 9–12 nicht unbedingt teilt.

24) Davon vermittelt besonders L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de St. Paul*, 1954², einen guten Eindruck.

auf vorgegebener und entfalteter Glaubensüberlieferung. Die kleineren ntl Briefe haben ebenfalls ihren eigenen Platz innerhalb des Ganzen der ntl Theologie. Das bedeutet jedoch nicht, daß sie eine auch nur im entferntesten vollständige Theologie anbieten und man etwa von einem „Lehrbegriff“ des Judasbriefes reden könnte. Sie auf ihre Theologumena hin zu befragen, mag die Erinnerung daran wachhalten, daß die ntl Theologie zunächst aus einer Anzahl von Theologiefragmenten besteht.

Freilich mit dieser Darlegung des theologischen Gehaltes der einzelnen Schriften und Schriftengruppen des NT hat die Theologie des NT ihre Aufgabe noch nicht erfüllt. Und wenn das, was oben über die Erfordernisse einer „Theologie“ gesagt wurde, auch schon bei der Untersuchung der Theologie der Einzelschriften und Schriftengruppen beachtet werden muß, so hat es doch seine besondere Bedeutung an dem Punkt, wo es nun gilt, das Einzelne hinter sich zu lassen und zum Ganzen einer Theologie des NT zu kommen. Die Aufgabe dieser Theologie ist erst geleistet, wenn es nun auch gelingt, die Einheit der verschiedenen „Theologien“ sichtbar zu machen. Erst dann ist der Name und der in ihm waltende Begriff überhaupt sinnvoll. Diese Einheit, die eine letzte Widerspruchslosigkeit der verschiedenen theologischen Grundgedanken und Aussagen einschließt, ist theologisch gesehen eine Voraussetzung, die mit der Inspiration und Kanonizität des NT bzw. der Hl. Schrift zusammenhängt. Aber diese Einheit ist deshalb doch eine reale und nicht so verborgen, daß sie nicht bis zu einem gewissen Grade ins Bewußtsein erhoben werden könnte. Ihre Anlage kann man schon in den theologischen Ansätzen jener Glaubensformeln erkennen, unter deren Einfluß mehr oder weniger die ntl Schriften stehen. Jetzt, nachdem die Theologie dieser Einzelquellen erhellt ist, ist ihre Einheit soweit wie möglich explizit zu machen. Dies kann wohl am besten so geschehen, daß an Hand einiger großer Themen, z. B. Gott, Gottes Herrschaft, Jesus Christus, sein Tod und seine Auferweckung, der Geist, die Kirche, der Glaube, das neue Leben u. ä. die innere Zuordnung der verschiedenen Theologien zueinander, der verborgene Grund und das geheime Band der einen Theologie des NT angedeutet wird. Dabei hat solches schwierige Unternehmen mancherlei Gefahren zu vermeiden: einmal die, daß die festgestellte Eigenart der jeweiligen theologischen Konzeption einer ntl Schrift nun doch wieder ihre Konturen verliert, weil man die Einheit der ntl Theologie zu vordergründig sieht. Die Theologie des NT ist aber hintergründig eine. Dann ist die Gefahr zu vermeiden, daß man die Theologie einer Schrift oder einer Schriftengruppe des NT ausdrücklich oder unausdrücklich zur Norm dessen, was Theologie des NT ist, macht und versucht, alle anderen theologischen Konzeptionen danach auszurichten. Die Theologie des NT erhebt sich auf Grund der Theologien aller ntl Schriften. Natürlich sind nicht alle Schriften in gleichem Maß daran beteiligt. Ferner wird man sich hüten müssen, die Einheit der ntl Theologie nur in der Einheit eines Grundthemas, etwa in dem sogenannten „Christusgeschehen“ zu finden. Dabei ist nicht nur die Reduzierung der Theo-

logie des NT auf eine Christologie bedenklich, sondern wird auch übersehen, daß es gerade die Einheit der verschiedenen Auslegungen des Christusgeschehens zu suchen gilt. Endlich muß man zu vermeiden versuchen, daß die Einheit der Theologie des NT allzusehr im allgemeinen bleibt. Die Theologie des NT ist wie jede echte Theologie eine konkrete²⁵.

Zur Vollständigkeit einer Theologie des NT gehörte freilich noch eines: der Erweis ihrer sachlichen Einheit mit der des AT bzw. ihres Verhältnisses zur atl Theologie. Erst mit dem AT zusammen ist ja das NT Heilige Schrift und Kanon. Aber wie die Dinge heute liegen, wird man das noch auf lange Zeit nur als ein Desiderium aussprechen können. Denn auch hier ist mit voreiligen und restaurativen Lösungen nichts getan. Warum sollte nicht auch eine theologische Wissenschaft ihr Ungenügen und ihre Begrenzung in dieser oder jener Zeit zugeben? Sie darf nur nicht vergessen, sondern in Einzeluntersuchungen es sich immer wieder ins Bewußtsein rücken — was ja auch geschieht —, daß die Theologie des AT im einzelnen und im ganzen in der Theologie des NT aufgehoben ist, aber so, daß jene diese von innen her bestimmt und erhellt und umgekehrt, und daß deshalb auch erst eine biblische Theologie die Fülle einer ntl-Theologie zur Erscheinung bringen kann.

III

Eine solche Theologie des NT hat eine vielfältige Bedeutung für die Theologie überhaupt. Sie befruchtet natürlich vor allem die Disziplin, aus der sie sachlich erwachsen ist²⁶: die Exegese des NT. So wie sie selbst die Exegese voraussetzt,

25) Man wird sie freilich m. E. nicht einmünden lassen in die entwickelteren Glaubensformeln der Alten Kirche, als seien diese das Resultat der ntl Theologie und Dokument ihrer Einheit. So verdienstvoll die Ausführungen von Stauffer und Meinertz über die Glaubensformeln sind, so ist doch zu beachten, daß urkirchliche Glaubensformeln schon vor dem NT liegen, die altkirchlichen aber nicht nur durch das NT gespeist wurden. Der geschichtliche Prozeß ist doch wohl dieser, daß sich in den Symbola schriftliche und mündliche Tradition verdichtete und fixierte, und daß die Hinterlegung der apostolischen Hinterlassenschaft in die Schrift und in die Symbole jeweils selbständige und dabei doch aufeinanderwirkende Vorgänge waren.

26) Hier sei am Rande vermerkt, daß die relativ späte Mitarbeit der katholischen neutestamentlichen Wissenschaft an der Theologie des NT — Meinertz kann im Vorwort zu seiner Theologie des NT mit Recht sagen, daß sein Werk „die erste ausführliche Gesamtdarstellung der ntl Theologie auf katholischer Seite ist“ — verschiedene Gründe hat. Man kann daran erinnern, daß in der katholischen Theologie die Heilige Schrift auch im 19. und im Anfang des 20. Jahrhunderts noch relativ im Hintergrund stand. Man kann anführen, daß „die katholische Exegese wohl zu lange in der Abwehr stehen geblieben ist und darüber die Auswertung ihrer reichen exegetischen Ergebnisse zu stark hat zurücktreten lassen“ (*A. Bea*, a. a. O., 101). Man kann den an sich sachgemäßen Vorrang der dogmatischen Theologie betonen, deren Struktur einer biblischen Theologie sehr fremd ist (vgl. *M. Meinertz*, in *MüTZ* 5 [1954] 161). Ein entscheidender Grund scheint mir auch der zu sein, daß sich die ntl Theologie bzw. die biblische Theologie *ihrer Herkunft* nach und lange Zeit in einem ausgesprochenen Gegensatz zur Orthodoxie und zur orthodoxen dogmatischen Theologie des Protestantismus wußte.

bedarf aber auch diese der Theologie des NT. Ohne sie findet die Exegese z. B. nicht leicht den rechten Ansatz bei der Auslegung einer einzelnen ntl Schrift. Ohne sie gerät auch die Interpretation leicht in die Gefahr, eine Einzelstelle zu isolieren. Wer z. B. das Gesamtverständnis des Apostels Paulus vom Gesetz aus einer Darstellung der Theologie des NT kennt, wird die Einseitigkeit seiner Aussagen im Galaterbrief nicht übersehen. Wer die paulinische Theologie vom Gesetz kennt, wird aber auch einem moralisierenden oder historisierenden Mißverständnis des Gesetzes nicht erliegen. Diese Bedeutung einer Theologie des NT für die Exegese ist auch einer der Gründe ihrer Entstehung. Schließlich ist sie ja in einer Hinsicht aus den Exkursen der Kommentare über einzelne theologische Begriffe und Themen und dann aus Monographien dieser Art hervorgegangen. Andererseits wird eine sorgfältige und unbefangene Exegese immer wieder geneigt und imstande sein, eine Theologie des NT kritisch zu überprüfen. Wie alle Disziplinen der ntl-Wissenschaft zuletzt der Theologie des NT dienen, so wird besonders die Exegese, je mehr sie an einzelnen Punkten zur Sache vordringt, diese ihre Erkenntnisse dem Ganzen der ntl Theologie zur Verfügung stellen und sie so ständig weiter in die Tiefe führen.

Bedeutung hat eine Theologie des NT aber auch für die sogenannte Dogmengeschichte, sofern in ihr ja die theologischen Erwägungen zur Sprache kommen, in denen der Glaube der Urkirche den Anspruch ihres Grundes bedenkt. Der Glaube der Urkirche, das ist der Glaube des Ursprungs der Kirche, der schon rein historisch eine gewisse Auszeichnung hat, vor allem aber auch als der von Gott gewollte, bleibende Ursprung für die spätere Entfaltung des Glaubensgutes maßgebend ist²⁷.

Eine besondere Bedeutung hat die Theologie des NT für die dogmatische Theologie und damit für das Gebiet der theologischen Besinnung, auf dem unter der Erhebung des Glaubensgutes der Kirche aus allen seinen Quellen in den gegenwärtigen Begriff theologisch die Entscheidungen fallen. Die dogmatische Theologie hat nun nicht mehr nur das NT als solches als eine ihrer Erkenntnisquellen vor sich, sondern das durch eine sachgemäße Entfaltung seiner Theologie bis in seine theologischen Intentionen erhellte NT. Dieses theologisch durchsichtige NT bzw. die theologisch durchsichtige Hl. Schrift nötigt aber die dogmatische

Diesen Gegensatz verstand sie jeweils in der Aufklärung, im Pietismus, im Idealismus und in der Blütezeit des Historismus verschieden. Aber immer sollte er sie abheben von der orthodoxen dogmatischen Lehre. Solche polemische Haltung – natürlich letztlich ausgelöst durch das reformatorische *sola scriptura* – ging u. U. so weit, daß sich die biblische Theologie als Ersatz der dogmatischen Theologie begriff. Erst als es sich bei der biblisch-theologischen Arbeit am NT herausstellte, daß eine ntl Theologie ihre Berechtigung nicht aus diesem Gegensatz, sondern aus den Notwendigkeiten der Exegese und der dogmatischen Theologie herleitet, konnte das Mißtrauen der katholischen Theologie überwunden werden. Es kam zuerst zu Einzelmonographien biblisch-theologischer Art, dann zu Teildarstellungen biblischer Theologie und endlich auch zu Gesamtwerken. Die biblische bzw. ntl Theologie hatte ihren sachlichen Grund entdeckt.

27) Vgl. K. Rabner, Über die Schriftinspiration: ZKT 78 (1956) 137–168, besonders 152 ff.

Theologie viel radikaler zur Besinnung auf die Glaubenswahrheiten als das in seiner eigenen theologischen Fragestellung und in seinen eigenen theologischen Antworten verschlossene NT. Die in ihrer Theologie geklärte Hl. Schrift ruft die dogmatische Theologie z. B. zu immer wieder erneuter Besinnung auf bestimmte Grundbegriffe des Glaubens²⁸. Sie ruft ihr etwa lange vergessene biblische anthropologische Grundbegriffe zur erneuten Auseinandersetzung in Erinnerung. Oder sie hilft ihr vielfach, verdeckte theologische Grundbegriffe, z. B. den des „Reichen Gottes“, des „Heilandes“ (Soter), der Gnade (Charis) u. a. m. theologisch zu reinigen und ihre Wahrheit wieder ursprünglicher und sachgemäßer auszusagen. Sie drängt auch die Dogmatik dazu, den einen oder anderen theologischen Sachverhalt durch seine Aufdeckung im Ganzen der ntl Theologie tiefer auszuloten als bisher. Was z. B. Doxa meint, und zwar gerade im Zusammenhang ihrer vielfältigen Bedeutungen, ist dogmatisch noch relativ wenig geklärt. Die Theologie des NT kann aber auch der dogmatischen Theologie gewisse Gesamtthemen vor Augen rücken, bei deren dogmatischer Erhellung die biblische Grundlage allzuwenig maßgebend war. Das, was die Theologie des NT z. B. über „Heilsgeschichte“ oder über „Eschatologie“ oder auch über die sakramentale Begründung des neuen Lebens u. a. m. erarbeitet, wird die dogmatische Klärung nicht unberührt lassen. Das, was sie z. B. über die Kirche erarbeitet hat, hat bekanntlich für die dogmatische Besinnung, ja für die lehramtliche Entscheidung schon Frucht getragen. Die dogmatische Theologie wird aber durch eine biblische Theologie auch auf ihre eventuellen Lücken aufmerksam gemacht. Sollte sie nicht anfangen, zusammenhängend das, was das „Wort Gottes“ als Heilmittel ist, und in welchem Sinn es Heilmittel ist, zu bedenken? Endlich ist eine eindringliche Darlegung der Theologie des NT, besonders in ihrer Gesamtheit, eine Aufforderung an die dogmatische Theologie, auch ihre formale Gesamtstruktur zu überprüfen. Die Unveränderlichkeit des Dogmas impliziert ja keineswegs die Unveränderlichkeit des Aufrisses der Dogmatik. Sie wird den Gang ihrer Darlegung, der ja nicht etwas Formales oder gar Technisches ist, neu überdenken müssen, wenn die Theologie, die nicht nur die Theologie des ursprünglichen Glaubens der Kirche, sondern auch die Theologie des inspirierten Schriftzeugnisses und also der Hauptquelle der Dogmatik ist, insgesamt eine so ganz andere Grundstruktur aufweist als die der dogmatischen Theologie²⁹. Daß die Dogmatik dieses ihr von der Theologie des NT her — aber nicht allein von ihr — angetragene Anliegen bereits angenommen hat, zeigt u. a. der Versuch eines neuen Gesamtaufrisses, den K. Rahner vorgelegt hat³⁰.

Wenn die Theologie des NT so der dogmatischen Theologie ausdrücklich oder unausdrücklich manche dringende Frage stellt, so tut sie das nicht aus einem versteckten, vielleicht ihr nicht einmal bewußten Willen, sich selbst an die Stelle

28) Vgl. zum Folgenden R. Schnackenburg, a. a. O., 117 ff.

29) Vgl. R. Geiselmann, a. a. O., 171 ff.

30) Vgl. K. Rahner, Schriften zur Theologie I, 9–47.

einer dogmatischen Theologie zu setzen oder auch, sich zu ihrer Norm zu machen. Sie bleibt sich bewußt, daß die theologische Erkenntnis zuletzt in der dogmatischen Theologie, die ja auf Grund von Schrift und Tradition — wie immer man deren Verhältnis zueinander näher bestimmen mag — das gesamte Glaubensgut der Kirche zu durchdenken und in den gegenwärtigen Begriff zu erheben hat, theologisch gewonnen und ausgesprochen wird. Aber sie weiß auch aus einer Erfahrung, die ihr allmählich in mühseliger und manchmal angefochtener Arbeit zugewachsen ist, welche ursprüngliche und reine Kraft des Begriffes und welcher unerschöpfliche Reichtum theologischer Grunderkenntnis und Weisheit der Kirche in der Heiligen Schrift und besonders im NT gegeben ist. Sie will der dogmatischen Theologie und weiterhin der Erkenntnis der Kirche überhaupt an ihrem Ort damit dienen, daß sie die Theologie, soweit sie in der Schrift bzw. im NT greifbar wird, sachverständig und unmittelbar zu erhellen versucht. „Die Heilige Schrift kann man nie überschätzen“, sagt der hl. Bonaventura dort, wo er über die Ordnung im Studium der Theologie spricht³¹.

Mit dem Gesagten ist die Bedeutung einer Theologie des NT nicht erschöpft. Aber darzulegen, welchen Nutzen sie für die Predigt und Katechese der Kirche oder auch etwa für ihre Kontroverse hat, würde hier zu weit führen.

31) Vgl. Wissenschaft und Weisheit 14 (1951) 1 f.

DER WEG DER KATHOLISCHEN EXEGESE

Von Rudolf Schnackenburg

Der katholische Exeget begegnet immer wieder bestimmten Fragen, die ihm von Theologen und Laien, von katholischer und protestantischer Seite, gestellt werden und ihn zwingen, über die Grundlagen und Prinzipien seiner Disziplin nachzudenken. Im eigenen Lager wird er gerade von Menschen, denen die biblische Theologie ein ernstes Anliegen geworden ist, häufig gefragt, ob er mit seinem historisch-kritischen Verfahren, mit dem Aufspüren des bloßen Literalsinnes die Heilige Schrift wirklich in ihrer Tiefe und Fülle ausschöpfe, so wie es dem Geiste der Väter und dem Wunsche der Kirche entspricht. Auf protestantischer Seite tritt ihm der Zweifel entgegen, ob er bei allem ehrlichen wissenschaftlichen Bemühen nicht doch kirchlich-dogmatisch gebunden bleibe und eine streng wissenschaftliche Auslegung verfehle. Bei seinen eigenen Glaubensbrüdern geraten die von ihm angewendeten, z. T. diffizilen Forschungsmethoden nicht selten in den Verdacht, eine bloße Technik, ein gefährliches, ja zersetzendes Verfahren zu sein, das den Glauben eher hindert als fördert, die Einheit der Schrift auflöst, die Offenbarungswahrheiten relativiert, die dogmatische Sicherheit erschüttert, zum mindesten aber theologisch unfruchtbar oder unzulänglich bleibt. Die protestantische Exegese aber erkennt zwar seine philologischen, archäologischen und rein historischen Forschungen an, nimmt ihm aber vielfach seine exegetisch-theologischen Aussagen nicht ab, da sie nicht eindeutig historisch-kritisch gewonnen seien. Dazu sollen hier nur einige aus Begegnungen und Gesprächen erwachsene Gedanken vorgelegt und zur Diskussion gestellt werden. Vielleicht wird die Antwort klarer, wenn jede Seite mithört, was wir der anderen zu sagen haben.

I. Der Weg innerhalb der Theologie

Die Aufgabe der wissenschaftlichen Exegese ist es, den wahren Sinn der heiligen Bücher aufzufinden und zu erhellen. „Dabei mögen sich die Schrifterklärer vor Augen halten, daß es ihre größte Sorge sein muß, klar zu erkennen und zu bestimmen, welches der Literalsinn der biblischen Worte ist“¹. Es gibt verschiedene Wege in der Heiligen Schrift, besonders wenn beabsichtigt ist, das Wort Gottes für den Glauben und geistlichen Nutzen fruchtbar zu machen; aber der wissenschaftlichen Exegese als theologischer Disziplin ist der eine Weg gewiesen, mit

1) Papst Pius XII., Enz. Divino afflante Spiritu vom 30. 9. 1943, zitiert nach dem Enchiridion Biblicum (EB), Rom 1954², nr. 538 ff, näherhin 550.

allen vernünftigen Mitteln aus dem Texte selbst herauszuarbeiten, was die Autoren der einzelnen Bücher bei ihrer Niederschrift aussagen wollten. Für den katholischen Exegeten verbindet sich damit gewiß die gläubige Überzeugung, daß der Heilige Geist durch den menschlichen Verfasser gesprochen hat; aber um den Literalsinn zu erkennen, muß er sich doch an die Worte der biblischen Schriftsteller halten, da das Gotteswort vollkommen in das menschliche Wort eingegangen ist. Das haben die Väter theologisch tief durchdacht. Nach Origenes hat der göttliche Logos durch die Leib- und Fleischwerdung die Fähigkeit erlangt, sich in Wort und Schrift den Menschen kundzutun²; die Schriften sind „ein einziger vollkommener Leib des Wortes“³. Johannes Chrysostomus erblickt darin wie in der Inkarnation das Geheimnis der „Herablassung“ (συνκατάβασις) Gottes⁴. Augustinus erklärt, daß Gott durch den Menschen auf menschliche Weise spreche⁵, und unsere Inspirationslehre stellt fest, daß trotz des göttlichen Ersturhebers auch der menschliche Schreiber wirklicher Autor ist⁶. Darauf gründet sich das theologische Recht, nach der Intention des Redenden und Schreibenden zu forschen, ohne befürchten zu müssen, die Intention des göttlichen Urhebers zu verfehlen. Der wissenschaftlich arbeitenden Exegese aber eröffnet dieses Recht den einzig möglichen Weg, nach ihren Prinzipien (die z. T. andere sind als die der dogmatischen Theologie) den Sinn der Heiligen Schrift zu erheben.

Bei ihrem wissenschaftlichen Bemühen muß sich nun die Exegese auch bestimmter Methoden bedienen, um das vom biblischen Autor Gesagte und Gemeinte entsprechend dessen menschlichen Voraussetzungen und geschichtlichen Bedingtheiten möglichst vollkommen zu erfassen. Da die biblischen Schriften für diese Betrachtung geschichtliche Texte wie die anderen Bücher werden, kann und muß sie auch ähnliche Methoden wie die Philologie und Geschichtswissenschaft anwenden. Auch Papst Pius XII fordert für den Exegeten die Kenntnis der alten Sprachen und die Kunst der Textkritik und legt ihm dann nahe, den Literalsinn unter Zuhilfenahme des Kontextes und Vergleich mit ähnlichen Stellen sorgfältig zu erhellen, mit „Hilfsmitteln, die man auch bei der Erklärung profaner Schriften heranzuziehen pflegt, damit der Gedanke des Schriftstellers lichtvoll hervortrete“⁷. Wenn sich die Bibelerklärer gleichwohl des inspirierten Gotteswortes bewußt bleiben und den Weisungen des Lehramtes, den Auslegungen der Väter und der Analogie des Glaubens Rechnung tragen sollen (rationem ha-

2) In Mt frgm. 11: GCS 41 (Klostermann XII), S. 19.

3) Jer-Hom. frgm. II: GCS 13 (Klostermann III) 197, 30 ff.

4) Vgl. F. Fabbi, La „condiscendenza“ divina nell' ispirazione biblica secondo S. Giov. Crisostomo: Bib 14 (1933) 330-347 und die dort genannten Stellen.

5) De Civ. XVII, 6, 2 (Corp. Christ. 48, 567, Z. 58 f); vgl. Thomas v. A., Comm. ad Hebr. 1, lect. 4 (Editio Turin-Rom 1953⁸ S. 350).

6) Vgl. A. Bea, De Scripturae s. inspiratione, Rom 1935², 41 f.

7) Divino afflante Spiritu, EB 550.

beant)⁸, so betrifft das offenbar den Geist, die Richtung und das Ergebnis der Auslegung, die mit dem Glauben nicht in Widerspruch geraten kann. Damit wird jenes tiefere Problem berührt, das man heute mit dem „Verstehen“ des Textes meint, mit dem „Vorverständnis“ und der „Bedeutsamkeit“ der Aussage für den sie Vernehmenden. Aber ehe wir zu jenen weiteren Fragen vordringen (vgl. unter II), müssen wir zunächst einmal das Recht und die Pflicht der „historisch-kritischen Methode“ mit aller Bestimmtheit feststellen⁹.

In manchen katholischen Kreisen (auch unter Theologen) besteht unverkennbar ein Mißbehagen an der genannten Methode. Dafür gibt es vielerlei Gründe, denen wir hier nicht nachgehen können. Nur ein paar Mißverständnisse sollen ausgeräumt werden. (1) Die Methode, die erst in der Geschichtswissenschaft des 19. Jhd. voll ausgebaut wurde, braucht noch nicht deswegen falsch oder ungesund zu sein, weil sie der sog. liberalen Bibelwissenschaft zur Handhabe für ihre *negative* Kritik diente, die den Offenbarungsglauben angriff und zersetzte. Sie ist vielmehr allen menschlichen Äußerungen angepaßt, die geschichtlich bedingt und historisch untersuchbar sind, und vermag sie durch Analyse und Vergleich zu erhellen. Sie kann dabei freilich der Kritik nicht entbehren, da jede menschliche Aussage unzulänglich ist und nur durch Scheidung und Unterscheidung (*κρίνειν*!) klarer und deutlicher wird; aber solche Kritik muß nicht zu einem negativen Urteil über die Wahrheit oder Zuverlässigkeit der Aussage führen. (2) Es ist auch ein Irrtum, daß kritisch-historische Exegese am Buchstaben hängen bleiben müßte. Eine rein logische Untersuchung der Sprache wird vielmehr dem inneren „Logos“ der Sprache meist nicht gerecht; denn die Sprache ist kein mathematisches Gebilde, sondern ein lebendiges Phänomen. Darum wird der wahre „Philologe“ kein Grammatiker bleiben, der über die Reinerhaltung der „Regeln“ wacht und nach ihnen den Sinn eines Textes „beweist“, sondern zum Interpreten werden, der durch das (gewiß sorgfältig abgefühlte) sprachliche Gewand hindurch nach dem lebendigen Leib des Gedankengefüges tastet und so die Absicht des Sprechenden, das eigentlich Gemeinte, das vielleicht nicht adäquat ausgedrückt wurde, erforscht. Gerade für die ungezwungene und ungefeilte Sprache eines von seinem Gegenstand leidenschaftlich Ergriffenen ist das (im Unterschied etwa zur „Kunstprosa“) wohl zu beachten, wie jeder Ausleger der Paulusbriefe weiß. (3) Es ist auch nicht wahr, daß eine kritische, philologisch-historische Exegese an der Oberfläche haften bleiben müßte; sie kann vielmehr

8) Ebd. – Die Mißachtung des übernatürlichen Ursprungs der Heiligen Schrift bei den biblischen Studien wird auch im Dekret *Lamentabili* vom 3. 7. 1907 verurteilt; man darf die Heilige Schrift nicht wie andere rein menschliche Dokumente „interpretieren“ (EB 203). Das bezieht sich offensichtlich auf den ganzen Prozeß der Interpretation, nicht auf die Anwendung der historisch-kritischen Methode in den Grenzen, die ihr von der Auslegung selbst gesteckt werden (vgl. unter II).

9) Vgl. auch *M. J. Lagrange*, *La méthode historique*, Paris 1904²; *H. Höpfl*, *Critique Biblique*, in: DB, Suppl. II, 175–240; *J. Steinmann*, *La critique devant la Bible*, Paris 1956; *J. Schmid*, *Art. Bibelkritik*: LTK II (1958).

gerade mit ihren feinen Instrumenten bis zu den Gedankentiefen und gedanklichen Nuancen des Schriftstellers vordringen. Der Heilige Vater hat in seiner Bibelenzyklika noch immer das Aufspüren des Literalsinnes im Auge, wenn er dem Exegeten nahelegt, vor allem den theologischen Lehrgehalt der einzelnen Bücher und Texte aufzuzeigen¹⁰. Die an schweren philosophischen Texten bewährte Methode besitzt auch die Kraft, die tiefen theologischen Gedanken eines Paulus oder Johannes ans Licht zu bringen, ja auf die Feinheiten der Gedankenführung und die theologischen Besonderheiten jedes Schriftstellers zu achten. Der Weg der jetzt mächtig aufblühenden biblischen Theologie kann also grundsätzlich kein anderer sein als der der bisherigen „philologischen“ Exegese, nur daß jene den Weg weiter verfolgt, an dem sich diese vielleicht vorzeitig zur Ruhe setzte.

Die Kritik an der Anwendung der kritischen Methode auf die Bibel ist damit aber noch nicht erledigt. Der Vorwurf, daß sie dem besonderen Charakter der Heiligen Schrift nicht gerecht werde, und daß eine mit ihr betriebene Exegese für die göttlich-menschliche Aussage der Offenbarungsbücher nicht ausreiche, nährt sich bei uns, wenn ich recht sehe, von einem Rückblick auf die Väterexegese und einem Vorblick auf die künftigen Aufgaben der theologischen Forschung. Die Väterexegese war doch, so sagt man, theologisch und geistlich viel fruchtbarer, und das lag daran, daß sie nicht bei einer philologisch-historischen Auslegung stehenblieb. Wer möchte dies bestreiten? Aber man muß auch beachten, daß die ganze Theologie damals im Grunde Schrifttheologie war. Die einzelnen theologischen Disziplinen waren noch nicht voneinander geschieden, und die Theologie als solche zog keine scharfen Grenzlinien zwischen ihrer vernünftigen Durchforschung des Glaubensgutes und der frommen Anwendung und Auswertung für das Leben der Gläubigen. Insofern wird von jenem Vorwurf nicht nur die Exegese, sondern auch die Dogmatik und Moraltheologie betroffen; auch diese spekulativen Fächer beschränken sich heute auf ihre engere theologische, d. h. glaubenswissenschaftliche Aufgabe. Die Tür zur frommen Betrachtung, geistlichen Belebung und praktischen Anwendung schlägt aber die heutige Exegese ebensowenig zu wie die Dogmatik. Sie will nur wie die übrige Theologie die ihr zugewiesene, von der Kirche stets hochgeschätzte und als lebenswichtig empfundene Funktion vernunftgemäßer Durchforschung der göttlichen Offenbarung erfüllen. Was nun speziell die von den Vätern angewendeten Methoden anbelangt, der Heiligen Schrift einen möglichst reichen Sinngehalt abzugewinnen bzw. Schwierigkeiten für das Verständnis zu beseitigen, so ist man sich heute allgemein darüber einig, daß die Allegorese, d. h. Umdeutung des Wortsinnes in einen anderen, dem Text fremden Sinn, keinen Anspruch auf ein theologisch legitimes Verfahren erheben kann, wenn sie auch, mit Maß und Vorsicht ge-

10) EB 551.

braucht, der religiösen Erwärmung dienen mag¹¹. Anders liegt die Sache für den sog. typischen Sinn (obwohl er von den Vätern nicht streng vom allegorischen unterschieden wurde). Er besitzt eine theologische Grundlage im Verhältnis des Alten zum Neuen Bund: Personen, Geschehnisse und Verhältnisse des AT werden durch das NT erst in volles Licht gesetzt und erscheinen nun als Typen, die ihre sie übersteigenden Entsprechungen (Antitypen) in der Erfüllungszeit des NT finden. An solchen Typologien kann und wird auch der heutige Exeget nicht vorbeigehen, wenigstens nicht an denen, die im NT offen zutage liegen und von den biblischen Autoren selbst behandelt werden; man denke nur an die Adam-Christus-Typologie, an Hand deren Paulus tiefste Gedanken seiner Erlösungslehre entwickelt (Röm 5, 12–21; 1 Kor 15, 21 f. 44–49). Strittig ist aber, ob man die typologische Betrachtungsweise noch weiter ausdehnen und zu einer *heuristischen* Methode erheben darf, d. h. angeleitet durch die tatsächlich im NT aufgezeigten typologischen Beziehungen zwischen AT und NT, mit eigenem Spürsinn unter Berufung auf die Väter und die Liturgie der Kirche neue, in der Bibel nicht genannte oder wenigstens nicht deutlich erkennbare Typen und Antitypen aufsuchen und feststellen soll. In dieser methodischen Frage, die besonders für die Lektüre des AT wichtig ist¹², wird der wissenschaftlich arbeitende Exeget sehr zurückhaltend sein, da sich hier allzuleicht ein subjektives Ermessen breitmachen kann. Der Löwener Professor J. Coppens, der sich viel mit diesem Fragekreis beschäftigt hat, sieht eine Schwierigkeit „in dem Fehlen eines allgemeinen und sicheren Kriteriums, das gestattet, die rechtmäßige, objektiv fundierte, von Gott intendierte Typologie von jeder fantastischen Allegorese zu unterscheiden“¹³. Darauf aber kommt es doch an, daß wir nicht eigene sinnvolle Gedanken in die Beziehung der beiden Testamente hineintragen, sondern den von Gott beabsichtigten Sinn erforschen. Auch Papst Pius XII, der das Aufsuchen des geistigen (= typischen) Sinnes wünscht, macht diese Einschränkung: „Gewiß ist nicht jeder geistige Sinn aus der Heiligen Schrift ausgeschlossen. Aussprüche und Geschehnisse des AT hat Gott in seiner Weisheit so angeordnet und

11) Die warnende Stimme Pius' XII. sollte nicht überhört werden: „Die Gläubigen, namentlich wenn sie in den heiligen und in den profanen Wissenschaften unterrichtet sind, wollen lieber wissen, was uns Gott selbst in der Heiligen Schrift lehrt, als was ein bereiteter Prediger oder Schriftsteller unter geschickter Verwendung biblischer Worte darlegt“ (EB 553).

12) Vgl. J. Schildenberger, Vom Geheimnis des Gotteswortes, Heidelberg 1950, 436–452; derselbe, in: Fragen der Theologie heute, Einsiedeln 1957, 143–145. Sch. meint freilich, man müsse die typologische Auslegung als solche pflegen, weil in der Heiligen Schrift nicht nur Typologien bezeugt seien, sondern der typische Sinn selbst als gottgewollt erscheine; aber wie soll man ihn methodisch sauber aussuchen? O. Schilling, Der geistige Sinn der Heiligen Schrift: TGI 44 (1954) 241–254, urteilt vorsichtig: „Darum ist auch ein wissenschaftlicher Zugang zum geistigen Sinn möglich, wenigstens in der Weise, daß von der Wissenschaft hinter der – mit den ihr gegebenen Mitteln – festgestellten Grenze ein Rest erkannt wird, der einer volleren Auslegung bedarf. Für die Klärung dieses Restes darf der katholische Exeget gesicherte Aussagen der Kirche ergänzend heranziehen“ (253). Doch was sind das für „gesicherte Aussagen der Kirche“?

13) J. Coppens, Vom christlichen Verständnis des AT (Folia Lovaniensia 3–4), Brügge-Paris und Freiburg (Br.) 1952, 15.

eingerrichtet, daß das Vergangene geistigerweise das vorausbedeutete, was im neuen Bund der Gnade geschehen sollte. Wie darum der Exeget den Literalsinn der Worte, den der heilige Schriftsteller beabsichtigte und ausdrückte, auffinden und erklären muß, so auch den geistigen, *sofern nur gebührend feststeht, daß Gott diesen Sinn wirklich gewollt hat*. Denn nur Gott konnte diesen geistigen Sinn kennen und uns offenbaren¹⁴. Bei aller Anerkennung der Typologie muß der Exeget also die Grenze innehalten, nicht mehr typologische Beziehungen feststellen zu wollen, als ihm durch den Text der Bibel möglich ist. Mag er als Theologe auch darüber hinausgehende, von den Kirchenvätern oder der Liturgie entwickelte typologische Gedanken würdigen, so vermag er als *Exeget* sie doch nicht zu einem methodischen Ansatzpunkt seiner Auslegung zu machen.

Das Gesagte wird noch deutlicher werden, wenn wir uns nun der vorwärtsdrängenden Forderung stellen, über den Literalsinn hinaus nach dem *Sensus plenior* zu forschen. Nehmen wir diesen „Tiefen-“ oder „Vollsinn“, der jetzt weniger um seine Anerkennung als um seine nähere Bestimmung zu kämpfen scheint, einmal nach der Definition R. E. Browns in seiner gut klärenden Dissertation; danach ist er „jene zusätzliche, tiefere, von Gott beabsichtigte, vom menschlichen Autor aber nicht klar beabsichtigte Bedeutung, deren Vorhandensein in den Worten eines biblischen Textes (oder einer Gruppe von Texten oder gar eines ganzen Buches) man erkennt, wenn man sie im Lichte weiterer Offenbarung oder (weiterer) Entwicklung im Verständnis der Offenbarung studiert“¹⁵. Der *Sensus plenior* soll also noch Literalsinn (in weiterer Begriffsfassung) bzw. ein auf dem Literalsinn (in engerer Begriffsfassung) aufruhender Sinn sein; er liegt (objektiv) in den Worten des biblischen Autors, ist aber (subjektiv) von diesem nicht klar intendiert, wohl aber von Gott selbst, der sich des menschlichen Schriftstellers bediente und tiefere Gedanken in dessen Worte hineinlegte, als diesem bewußt wurde. Ohne auf den Streit einzugehen, ob die Annahme eines solchen *Sensus plenior* berechtigt sei oder nicht, möchte ich bekennen, daß ich als katholischer Theologe gegen die dogmatische Möglichkeit und — namentlich nach der Begründung für die letzten mariologischen Dogmen — Tatsächlichkeit des *Sensus plenior* in einzelnen Fällen nichts einzuwenden habe. Die andere Frage aber, ob ich als *Exeget* mit dem *Sensus plenior* methodisch arbeiten oder zu seiner Erarbeitung etwas beitragen kann, müßte ich verneinen. Es ist nämlich ausgeschlossen, daß der Exeget den *Sensus plenior* an einer bestimmten Stelle mit rein exegetischen Mitteln *erkennt*; es fehlt — ähnlich wie beim typischen Sinn — ein sicheres *Kriterium*, ihn festzustellen. Beim typischen Sinn gibt es immerhin zahlreiche Fälle, in denen seine Existenz aufgedeckt werden kann, nämlich überall dort, wo die typologischen Beziehungen von den ntl Schriftstellern selbst dargelegt oder angedeutet werden. Beim *Sensus plenior* fällt das grundsätzlich fort,

14) EB 522. (Hervorhebung vom Verf.)

15) R. E. Brown, *The Sensus plenior of Sacred Scripture*, Baltimore (Maryland) 1955, 92.

da er ja — per definitionem — dem menschlichen Autor selbst nicht klar ist. Dazu kommt ein weiteres: Wenn man schon tiefere Gedanken aus dem Wortlaut eines Textes herausliest, als dem Verfasser bewußt waren (wie das bei dichterischen Erzeugnissen öfters vorkommen soll), und dies nach der Wahl und Bedeutung der Worte „objektiv“ zu Recht geschieht, so führt das in der Bibel noch längst nicht zum Sensus plenior; denn ein solcher liegt nur dann vor, wenn ihn die Kirche als unfehlbare Lehrinstanz als vom Heiligen Geiste beabsichtigten Vollsinn anerkennt. Wie könnte auch ein einzelner behaupten: Das oder jenes hat Gott über die Absicht des menschlichen Autors hinaus, jedoch eingeschlossen in dessen Worte, sagen wollen? Aufgabe des Exegeten aber ist es nicht, Vermutungen anzustellen, was etwa der Sensus plenior einer Bibelstelle sein könnte, oder sich von den Kirchenvätern, aus der Liturgie und anderen Äußerungen gläubigen Denkens und Lebens Rat und Anregungen zur Aufspürung eines Sensus plenior zu holen; das ist doch eher Aufgabe der spekulativen Theologie. Darum gehört der Sensus plenior eher in die Zuständigkeit der Dogmatik. Man darf um eines guten Zieles willen nicht die Sauberkeit der Methode opfern; man muß sich aber vor Augen halten, daß jede Disziplin nur eine Teil- und Gliedfunktion in der Theologie und Kirche zu erfüllen hat.

Auch R. E. Brown hat die Unbrauchbarkeit des Sensus plenior für die exegetische Arbeit erkannt; er schreibt: „... Gott muß gewollt haben, daß der vollere Sinn im Literalsinn enthalten ist. Wir müssen eine objektive Basis haben, um festzustellen, ob die zwei in der Heilsökonomie verbunden sind... Wir brauchen Autorität, um vollere Bedeutungen in der Bibel zu sehen... Ohne diese Autorität können wir Vermutungen anstellen, aber niemals Sicherheit erlangen. So wird der theologische Gebrauch des volleren Sinns wahrscheinlich mehr nachträglich als heuristisch (more postpositive than inventive) sein, d. h. eher Lehren rechtfertigen, die als schriftgemäß gelten, als neue Lehren entdecken“¹⁶. Er zitiert auch andere Autoren, die der gleichen Meinung sind. Klar äußert sich wieder J. Coppens: „Es gehört nicht zur wissenschaftlichen Exegese, den Vollsinn zu entdecken. Wenn er irgendwo anwesend ist, so ist es Sache des Lehramtes, dieses Interpretieren der Absichten des Geistes, ihn zu enthüllen“¹⁷. Aber auch P. de Ambroggi schrieb schon 1932: „Den vollen Literalsinn (= sensus plenior, der Verf.) kann man nur mit dogmatischen Kriterien finden: Unter diesem Gesichtspunkt kann man ihn einen dogmatischen Sinn nennen, der doch nicht aufhört, ein Literalsinn zu sein“¹⁸.

Vielleicht dürfen wir noch einen Schritt weitergehen: Mit einer methodisch sauberen Feststellung des Literalsinnes (in engerer Begriffsfassung) leistet die wissenschaftliche Exegese eine wichtige, wenn auch kritische Vorarbeit für die Erhe-

16) Ebd. 145 f.

17) NRT 74 (1952) 12.

18) ScuolC 60 (1932) 307.

bung des Tiefensinns; denn dieser kann ja nie dem Sensus obuius widersprechen, sondern nur auf ihm aufrufen und ihn übersteigen. Damit wehrt die Exegese von vornherein einer „wilden“ Spekulation, die das Schriftfundament unter den Füßen verliert, und ermöglicht es dem kirchlichen Lehramt, das Für und Wider der Argumente abzuwägen, ehe es vielleicht endgültig und autoritativ den Sensus plenior eines bestimmten Bibeltextes feststellt. Die spekulative und die historisch-kritische Theologie haben seit alters gleicherweise Heimatrecht in der Kirche, und darin wird sich das Walten des Heiligen Geistes bekunden.

Man sollte darum, wenn man auf den Anspruch einer sachgemäßen, wissenschaftlichen Auslegung nicht verzichten will, nicht nach einer „pneumatischen“ oder „theologischen“ Exegese rufen, die mehr zu leisten hätte, als mit allen vernünftigen Mitteln den Literalsinn bis in die theologischen Tiefen aufzugraben. Eine solche Exegese könnte doch nur theologische Schwärmerei sein¹⁹; in einer Zeit, in der die biblische Theologie in einem erfreulichen Aufbruch steht, erscheint es nicht überflüssig, vor dieser Gefahr zu warnen.

II. Der Weg innerhalb der Bibelwissenschaft

Auf protestantischer Seite erschien im Jahre 1950 ein Aufsatz von H. Ebeling über „die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche“, der die ähnliche und doch grundsätzlich wieder andere Lage im reformatorischen Lager aufzeigt²⁰. Was uns angeht und besonders beschäftigen soll, ist einmal die viel tiefer greifende Erschütterung der protestantischen Theologie durch die historische Kritik und die Gegenüberstellung des protestantischen Prinzips mit dem katholischen, sodann die Auswirkung auf die hermeneutische Grundfrage in der Exegese. Ebeling stellt fest: „Es führt nur zur Verschleierung der Problemlage, wenn man die historisch-kritische Methode für eine rein formale, voraussetzungslose wissenschaftliche Technik hält, deren Anwendung auf die historischen Gegenstände im Bereich der Theologie keine Konflikte hervorruft und das Gefüge der Dogmatik nicht antastet“. (27) Er schildert die Schwierigkeiten und Nöte, die daraus erwachsen, bekennt sich aber gleichwohl zu der Kritik, die „die Grundlagen protestantischer Theologie und Kirche

19) Vgl. schon E. von Dobschütz, Vom Auslegen des NT, Göttingen 1927², 51: „Die Forderung einer pneumatischen Exegese bedeutet Verwechslung von Methode und Charisma.“ Zum gleichen Thema auf prot. Seite vgl. A. Oepke, Geschichtliche und übergeschichtliche Auslegung, Gütersloh 1947², besonders 24 bis 26; E. Lerle, Voraussetzungen der ntl Exegese, Frankfurt (M.) 1951 (mit weiterer Lit.).

20) ZTK 47 (1950) 1–46 (darauf beziehen sich die Seitenangaben im Text); kritisch dazu: E. Reisner, Hermeneutik und historische Vernunft: ZTK 49 (1952) 223–238. – Vgl. auch E. Fuchs, Hermeneutik, Bad Cannstatt 1954, 159–166; O. Cullmann, La nécessité et la fonction de l'exégèse philologique et historique de la Bible, in: Le problème biblique dans le protestantisme. Paris 1955, 131–147; E. Trocmé, Simples remarques sur l'emploi de la méthode critique pour l'exégèse du NT: RHPhilRel 37 (1957) 103–111.

rücksichtslos in Frage stellt“, und sieht mutig der Konsequenz ins Auge, „sich den Anfechtungen, der Unsicherheit, den Gefahren schonungslos auszusetzen, die Verbindung zu dem Denken der Zeit nicht abreißen zu lassen ... auf das Wagnis hin, daß vieles ins Wanken gerät, was festzustehen schien, ja daß vorübergehend auch das für wacklig gehalten wird, was sich dann bei immer erneuter Überprüfung doch als fest erweist, daß also viele Fehler und Irrtümer unterlaufen, viel behauptet und viel wieder zurückgenommen wird, daß es durch schwere Krisen, erbitterte Kämpfe, verwirrende Auseinandersetzungen hindurchgeht und die Folgen anscheinend Schwäche und Zerfall sind“. (36) Aber in dieser Grundhaltung erblickt Ebeling das Unterscheidende zum Katholizismus und das Festhalten und Bekräftigen der reformatorischen Entscheidung des 16. Jdt.; die Bejahung der historisch-kritischen Methode stehe in einem inneren Sachzusammenhang mit der reformatorischen Rechtfertigungslehre. (41) In diesem Zusammenhang beschäftigt sich Ebeling auch mit der Bibelenzyklika *Divino afflante Spiritu*, erkennt an, daß sie größere Freiheit in der Anwendung der historisch-kritischen Methode zugestehe, urteilt aber auch, daß sich durch sie und die „geradezu revolutionär anmutende, von der Vulgata unabhängige neue Psalmenübersetzung von 1945“ (37, Anm. 1) nichts an der grundsätzlichen Haltung der katholischen Kirche zur Bibelauslegung geändert hat und „daß die konfessionelle Verständigung auf dem Boden der Schriftauslegung auch durch die so erstaunlich anmutende Enzyklika von 1943 im Grunde keinen Schritt vorangekommen ist“. (40, Anm.-Text)²¹. Wir werden noch sehen, daß die Grundauffassungen tatsächlich nach wie vor geschieden sind; aber wir möchten doch versuchen, einiges zu klären, weil ein Gespräch im theologischen Raum und eine gewisse Zusammenarbeit in der Bibelwissenschaft nur möglich sind, wenn jeder Standpunkt unverzerrt zutage tritt. Die Not der Spaltung zu wenden, müssen wir in heißen Gebeten Gott allein anheimstellen.

Ebeling fragt am Ende, „warum die römische Kirche jetzt imstande ist, so großzügig zu verfahren sowohl in bezug auf den Text der Vulgata als auch in bezug auf die Probleme historischer Schriftauslegung“. Er antwortet darauf: „Das ist zweifellos deswegen der Fall, weil sie sich ihrer Position, die auf der Macht der Tradition, und zwar letztlich der im Papsttum selbst präsenten Tradition beruht, so sicher ist, daß sie eine ernsthafte Gefahr von seiten historisch-kritischer Schriftauslegung, wenigstens in den Grenzen, wie sie diese zuläßt, nicht mehr meint befürchten müssen“ (40, Anm.-Text). So mag ein Außenstehender urteilen, der unsere Kirche nur als eine Machtinstitution begreift; aber er übersieht, daß nicht nur alle Weisungen und Entscheidungen der „Kirche“, d. h. hier des kirchlichen Lehramtes, aus dem theologischen Selbstverständnis der Kirche als solcher (nämlich als des lebendigen „Leibes Christi“) erwachsen, sondern daß

21) Zur Bibelenzyklika Pius' XII. äußert sich auch H. von Soden, *Urchristentum und Geschichte*, Ges. Aufsätze II, Tübingen 1956, 177–194, mit gemäßigter Kritik; dazu vgl. A. M. Dubarle in *RScPhlT* 42 (1958) 125–127.

auch der katholische Exeget grundsätzlich keine andere Haltung einnehmen könnte, selbst wenn solche (in der jeweiligen zeitbedingten Form diskutablen) Anweisungen nicht ausdrücklich vorlägen. Die „Macht der Tradition“ ist für ihn in einem anderen Sinne wirksam, als es im obigen Zitat gemeint ist; nicht die äußerlich im Papsttum angesammelten Kräfte der Tradition binden ihn, sondern das innere theologische Prinzip der Tradition. Der katholische Exeget hält eine wahre und gültige Auslegung der Bibel gar nicht für möglich, wenn sie nicht durch die lebendige Tradition legitimiert wird. Diese aber reißt für ihn nicht mit den Aposteln ab und verfestigt sich nicht nur im Schriftkanon der Bibel, sondern lebt ebenso in der Verkündigung der Kirche fort. Nicht, als ergänzten und vervollständigten sich Bibel und „mündliche Überlieferung“ nach der inhaltlichen Seite (das ist höchstens in einem sehr geringen Umfang der Fall), sondern, um ein Wort des Unionstheologen Georg Cassander zu gebrauchen, die Tradition „ist nichts anderes als die Entfaltung und Interpretation der Schrift selbst, so daß man nicht unpassend sagen kann: Die Heilige Schrift ist die unentfaltete und versiegelte Tradition, die Tradition aber die entfaltete und entsiegelte Heilige Schrift“²². Dieses Verständnis der Tradition wird heute zu einem Teil durch die ntl. Forschung selbst bekräftigt, die uns gelehrt hat, die ntl. Schriften als Niederschlag der ersten kirchlichen (d. h. urkirchlichen) Verkündigung zu sehen. Freilich besteht ein wichtiger Unterschied darin, daß im NT die *apostolische* Tradition enthalten ist, der gegenüber die spätere *kirchliche* Tradition eine neue Stufe darstellt. Aber ist zwischen der Urkirche und der späteren Kirche, zwischen der apostolischen und kirchlichen Tradition ein Bruch erfolgt, oder liegt eine echte Kontinuität vor? Das letzte ist allerdings katholische Überzeugung, die sich auf den verheißenen Beistand des Heiligen Geistes stützt, ohne der „kirchlichen“ Tradition dieselbe Bedeutung zuzuerkennen wie der „apostolischen“; aber die kirchliche Überlieferung ist doch die „Form der lebendigen Daseinsweise der apostolischen Überlieferung im Raum der Kirche“²³. Hier trennt sich der evangelisch-reformatorische Glaube vom katholischen. Wir brauchen diese Frage nicht weiter zu verfolgen, da wir nur die prinzipielle Verschiedenheit des Standpunkts aufzeigen wollen; aber das eine dürfte damit deutlich geworden sein: Für den katholischen Exegeten kann grundsätzlich kein Widerspruch zwischen Schrift und lebendiger, notwendig auch autoritativer kirchlicher Verkündigung bestehen, ja muß jene gerade von dieser Licht und Klarheit empfangen.

Vielleicht wird die Divergenz des katholischen und evangelischen Prinzips nirgends so greifbar wie in der Arbeit O. Cullmanns zur „Tradition“, die zwar der kirchlichen Tradition zu höherer Schätzung als bisher verhelfen will, aber um so strenger die Unterscheidung selbst festhält und daraus Konsequenzen prin-

22) Zitiert von J. R. Geiselmann, Die Tradition, in: Fragen der Theologie heute, Einsiedeln 1957, 69–108, näherhin 104, Anm. 50.

23) Geiselmann, a. a. O., 99.

zipieller Art zieht²⁴. Die katholische Antwort, im Blick auf die gesamte Problemlage entfaltet, kann man in einem Beitrag J. R. Geiselmanns finden²⁵.

Der katholische Exeget „braucht“ also aus innerster theologischer Überzeugung die autoritative Auslegung der Kirche; aber er *gebraucht* sie nicht in methodischer Weise bei der Auffindung des Literalsinnes. Sie dient ihm als hermeneutischer Grundsatz, als Regulativ und Kontrolle, aber nicht als Arbeitsmethode. Das sei an einem Beispiel erläutert. Das Konzil von Trient beruft sich für die Notwendigkeit der Taufe ausdrücklich auf Jo 3, 5 (Denz. 796); kein Zweifel, es ist eine der (nicht zahlreichen) Stellen, für die der katholische Exeget „dogmatisch gebunden“ ist. Bei seiner Erklärung von Jo 3 nun wird er, um den Literalsinn zu erheben, nicht von jener Konzilsentscheidung ausgehen und nicht mit ihr argumentieren. Vielmehr wird er wie sonst die Stelle text- und sachkritisch untersuchen, nach dem Kontext und dem Vergleich mit anderen Stellen erklären und speziell „johanneische“ Theologie, die darin zum Ausdruck kommt, zu erfassen trachten. Es ist bekannt, daß manche kritische Forscher die Worte *ἐξ ὕδατος καί* für nicht ursprünglich halten und die Beziehung auf die Wassertaufe leugnen; z. T. sprechen sie dem Verfasser des 4. Ev. überhaupt eine Sakramentslehre ab und plädieren für eine Überarbeitung durch eine „kirchliche Redaktion“. Dieser Auffassung wird der katholische Exeget von vornherein aus seinem *sensus fidei* abgeneigt sein, bei der Untersuchung aber nur nach den Grundsätzen der historisch-kritischen Methode vorgehen. Man kann auch nicht sagen, daß das Ergebnis für ihn faktisch schon immer feststehe; es gibt genug Beispiele für den Wandel exegetischer Auffassung auch im katholischen Raum. Nur geht der katholische Exeget behutsamer vor, hört stärker auch auf die Stimme der exegetischen Tradition (ist die früh an einen Text sich anschließende Auslegung nicht auch für das historisch-kritische Denken ein beherzigenswerter Gesichtspunkt?) und vertraut seinem Glaubenssinn; doch können ihn gewichtige Gründe auch zu einer Entscheidung gegen den Strom herkömmlicher Meinungen zwingen. Man liest nicht selten in protestantischen Werken von „der“ katholischen Auslegung eines Textes; in Wirklichkeit handelt es sich dann oft nur um einige Autoren, denen andere katholische Exegeten mit abweichender Auffassung gegenüberstehen. Auch uns stellen neue Ergebnisse der historischen Forschung vor neue Probleme, die nicht nur intellektuell beunruhigen. „Gebunden“ weiß sich der katholische Exeget nicht deswegen, weil er etwa die historisch-kritische Methode benutzen sollte, um zu bestimmten Resultaten zu gelangen, sondern weil er die Ergebnisse seiner Forschung in Einklang mit seinem Glauben bringen muß. Das kann zu persönlichen Schwierigkeiten und Erschütterungen führen. Doch brauchen wir diese Grenzfälle hier nicht zu erörtern, wenn nur genügend feststeht, daß er nie die Sauberkeit der wissenschaftlichen Methode opfern darf.

24) O. Cullmann, Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem, Zürich 1954.

25) S. oben Anm. 22.

Das hermeneutische Problem aber besteht nun darin, ob der katholische Exeget bei seiner auf den Glauben „gerichteten“ Exegese überhaupt fähig ist, die historisch-kritische Methode sachgemäß („objektiv“) anzuwenden. Muß er, wenn er als gläubiger Forscher dieses wissenschaftliche Instrument in die Hand nimmt, nicht von vornherein falsch damit umgehen? Das ist im Grunde das alte Problem der „voraussetzungslosen Wissenschaft“, das, bis zur Erschöpfung durchdiskutiert, uns nicht aufs neue ermüden soll. Aber für den Bereich der Exegese sind doch, namentlich durch R. Bultmann, neue Gesichtspunkte bereitgestellt worden, die eine Erörterung lohnen. Müssen wir nicht, um zu einem wirklichen „Verstehen“ zu kommen, ein „vorgängiges Lebensverhältnis zu der Sache besitzen“, die im Text direkt oder indirekt zu Worte kommt? Müssen wir nicht historische Texte aus bestimmten Interessen befragen, so daß dieses „Woraufhin der Befragung“ die verstehende Interpretation leitet, und wird dieses Interesse bei philosophischen und religiösen (aber auch dichterischen und anderen) Texten nicht „das Interesse an der Geschichte als der Lebenssphäre, in der menschliches Dasein sich bewegt“, sein müssen? Diese Frage bejaht Bultmann und anerkennt daher ein „Vorverständnis“, ein vorläufiges Verständnis des menschlichen Seins, ein bestimmtes Existenzverständnis. „Ohne solches Vorverständnis und die durch es eingeleiteten Fragen sind die Texte stumm“²⁶. Es ist bekannt, daß Bultmann so die Grundlage für seine „existenziale Interpretation“ des NT gewinnt^{26a}. An sich greift diese Fragestellung Bultmanns über unser Problem des Gebrauchs der historisch-kritischen Methode hinaus; denn wie schon der Ausdruck „historisch“ verrät, befragt jene Methode den Text zunächst nur nach dem, was in ihm unmittelbar ausgesagt ist, und darum kommt nur jenes Interesse zum Zug, von dem Bultmann sagt: „Das Woraufhin der Befragung kann identisch sein mit der Intention des Textes, und dieser vermittelt dann die erfragte Sache direkt“²⁷. Aber wir möchten an die hermeneutischen Überlegungen Bultmanns anknüpfen und darauf sehen, ob nicht doch gewisse Beziehungen zwischen der „sachlichen“ und „existentiellen“ Befragung des Textes bestehen.

Auch Bultmann will (und kann) trotz seines hermeneutischen Grundansatzes beim Existenzverständnis des Menschen nicht darauf verzichten, das festzustellen, was sachlich im Text steht, und zwar vermittels der historisch-kritischen Methode. Die Verbindung der beiden Gesichtspunkte kommt besonders in seiner „Theologie des NT“ zum Ausdruck, deren Zielsetzung er selbst, wie folgt, erläutert: „Die in diesem Buche gegebene Darstellung der ntl Theologie steht einerseits in der Tradition der historisch-kritischen und religionsgeschichtlichen Forschung und sucht andererseits deren Fehler zu vermeiden, der in der Zerreißung von Denk- und Lebensakt und daher in der Verkennung des Sinnes

26) R. Bultmann, Das Problem der Hermeneutik: ZTK 47 (1950) 47–69, näherhin 62 f. (Der Aufsatz ist auch abgedruckt in: Glauben und Verstehen, Ges. Aufsätze II, Tübingen 1952, 211–235.)

26a) Vgl. zur „existenzialen Interpretation“ E. Fuchs, a. a. O., 140–158.

27) A. a. O., 62.

theologischer Aussagen besteht. Da das NT ein Dokument der Geschichte, speziell der Religionsgeschichte, ist, verlangt seine Erklärung die Arbeit historischer Forschung, deren Methode von der Zeit der Aufklärung an ausgebildet und in der Erforschung des Urchristentums und in der Erklärung des NT fruchtbar gemacht worden ist. Solche Arbeit kann nun von einem zweifachen Interesse geleitet sein, entweder von dem der Rekonstruktion oder dem der Interpretation, — nämlich der Rekonstruktion vergangener Geschichte oder der Interpretation der Schriften des NT. Es gibt freilich nicht das eine ohne das andere, und beides steht stets in Wechselwirkung. Aber es fragt sich, welches von beiden im Dienst des anderen steht. Entweder können die Schriften des NT als die ‚Quellen‘ befragt werden, die der Historiker interpretiert, um aus ihnen das Bild des Urchristentums als eines Phänomens geschichtlicher Vergangenheit zu rekonstruieren; oder die Rekonstruktion steht im Dienste der Interpretation der Schrift des NT unter der Voraussetzung, daß diese der Gegenwart etwas zu sagen haben. Diesem letzteren Interesse ist in der hier gegebenen Darstellung die historische Arbeit dienstbar gemacht worden“²⁸.

Hier ist mit wünschenswerter Klarheit festgestellt, daß beide Verfahren nicht nebeneinander herlaufen, sondern daß die historische Forschung der Interpretation *unterzuordnen* ist. Tatsächlich geschieht das in Bultmanns „Theologie des NT“, wie hier nicht näher gezeigt werden kann²⁹. Gleichwohl würde sich Bultmann sträuben, wollte man seine historische Forschung verdächtigen. Ist das Verfahren der katholischen Exegeten *grundsätzlich* ein anderes? Gewiß, sie hat ein anderes „Vorverständnis“, das ein größeres Interesse an dem sachlichen Gehalt der historischen Forschung bedingt. Bultmann stellt auf Grund seines hermeneutischen Prinzips nicht alle Aussagen der ntl Schriften auf die gleiche Ebene, sondern will das „glaubende Selbstverständnis in seinem Bezüge auf das Kerygma“ *direkt* in der Analyse der paulinischen und johanneischen Theologie, *indirekt* in der *kritischen* Darstellung der Entwicklung zur alten Kirche deutlich machen³⁰; diejenigen Äußerungen urkirchlichen Denkens und Lebens, die ihm das wahre Selbstverständnis des Glaubens nicht oder nicht rein zu enthalten scheinen, interpretiert er anders, „kritisch“, sieht sie als Abfall, Verfälschung, als eine zum „Frühkatholizismus“ ableitende Entwicklung an. Auch er hat also einen Maßstab, an dem er die Aussagen mißt und beurteilt, ist freilich überzeugt, daß dieser, nämlich das „Existenzverständnis“, wie er es versteht, der einzig mögliche und richtige ist. Aber ist nicht sein („eschatologisches“) Existenzverständnis auch schon eine theologische Entscheidung³¹? Dem katholischen Theologen will es scheinen, daß dahinter eine bestimmte Theologie des Wortes steht, des „in die Entscheidung rufenden“ Wortes, eine Auffassung, die das Gottes-

28) R. Bultmann, Die Theologie des NT, Tübingen 1953, 590 f.

29) Vgl. meine Rezension in MfTZ 7 (1956) 303–307.

30) A. a. O., 591.

31) Vgl. W. Wiesner, Exegese und Dogmatik. TLZ 79 (1954) 447–454; ferner G. Wingren, Die Methodenfrage der Theologie, Göttingen 1957, 55–74; 126–145.

wort „exklusiv personaldialogisch“³² nimmt. „Christus, der Gekreuzigte und Auferstandene, begegnet uns im Worte der Verkündigung, nirgends anders“³³. Diesen Satz kann ein Katholik niemals unterschreiben; ihm begegnet Christus als Fortlebender in der Kirche, auch im Wort, aber nicht nur im Wort. In der Kirche und in den Sakramenten setzt sich für ihn das Geheimnis der Inkarnation fort, und diese Menschwerdung Gottes bestimmt letztlich auch seine christliche Existenz; denn er weiß sich ontisch, sakramental-real in das neue „Sein in Christus“ erhoben, das sich wiederum nur als Glied-Sein am Leibe Christi, der Kirche, verwirklichen läßt. Mag ein solches Sich-als-Christ-Begreifen von den Existentialtheologen noch als mystisches, zum eigentlichen, „geschichtlichen“ Selbstverständnis des Menschen noch nicht durchgestoßenes Existenzverständnis angesehen werden, sie müssen doch zur Kenntnis nehmen, daß der Katholik ein solches „kirchliches“ Existenzverständnis besitzt, d. h. das Bewußtsein, seine christliche Existenz nur in der Kirche vollziehen zu können. Von hier aus hat der Katholik ein „vorgängiges Lebensverhältnis“ zu dem inkarnierten Christus, auch zu dem „historischen Jesus“, vor allem aber zu dem auferstandenen, mit seinem verkörperten Leibe erhöhten Herrn, der sich die Kirche als seinen Leib oder seine Braut verbindet, durch sie und in ihr anwesend ist und sich mit den Gläubigen — wieder durch die Hände der Kirche — noch auf besondere Weise in der Eucharistie vereint. So ist für den katholischen Exegeten auch ein (mehr als „sachliches“ oder „dogmatisches“) „Vorverständnis“ der historischen Urkunden des Christentums gegeben, freilich ein ganz anderes als das existentialtheologische.

Ob wir uns verständlich gemacht haben? Jedenfalls dürften Bultmanns konsequenter Entwurf und offenes Bekenntnis, daß auch bei ihm die historische Rekonstruktion im Dienste der theologischen Interpretation steht, erneut den Blick dafür geöffnet haben, wie schwierig der ganze Prozeß des „Verstehens“ und Erklärens geschichtlicher Urkunden ist. Wer in der Bibel nicht nur historische Gegebenheiten feststellen, sondern ihre Aussagen auch theologisch deuten und für den Menschen bedeutsam machen will (und welche andere Aufgabe stellt uns die Bibel nach ihrer eigenen Intention?), kann sich seines persönlichen Glaubens nicht begeben. Wir unterschreiben den Satz Bultmanns: „Offenbar kann der Forscher nicht seinen Glauben als *Erkenntnismittel* voraussetzen und über ihn als eine Voraussetzung *methodischer Arbeit* verfügen“³⁴; aber wir sind auch überzeugt, daß jede wirklich „interpretierende“ Exegese eine „Richtung“ hat, nicht nur die katholische.

32) J. Ternus: in: Das Konzil von Chalkedon III: Chalkedon heute, Würzburg 1954, 607.

33) R. Bultmann, NT und Mythologie, in: Kerygma und Mythos I, Hamburg 1948, 50.

34) Theologie des NT, 581 (Hervorhebungen vom Verfasser); vgl. noch R. Bultmann, Ist voraussetzungslose Exegese möglich?: TZBaf 13 (1957) 409–417.

DIE TÄUFERTRADITION BEI MATTHÄUS¹

Von Wolfgang Trilling

Im Matthäus-Evangelium können wir nicht nur in der Komposition des Stoffes, sondern auch in seiner theologischen Durchformung eine folgerichtig redigierende Hand beobachten. Dieser theologischen Redaktion, ihren Leitbildern und treibenden Motiven widmet man heute in Fortführung der rein literarkritischen und formgeschichtlichen Betrachtungen größere Aufmerksamkeit. Innerhalb des Mt-Ev lassen sich viele Beispiele dafür anführen, daß theologische Aussagen über das ganze Evangelium hin in nebeneinander laufenden und z. T. miteinander verflochtenen Strängen konsequent durchgehalten werden. Im folgenden soll versucht werden, einen dieser Stränge zu verfolgen und seine theologische Aussage zu fixieren. Die Untersuchung des gesamten mit der Person Johannes des Täufers verknüpften Stoffes mündet letztlich in die Frage ein, wo der Evangelist der Täufertradition ihren theologischen Ort angewiesen hat.

I. Das Prophetenschicksal 14, 3–12

Am Bericht über das Ende des Täufers soll der erste Gedankenkreis, die Wertung der Person des Johannes im Mt-Ev, entwickelt werden. Die mt Fassung ist

1) Der vorliegende Aufsatz ist ein leicht überarbeitetes Kapitel meiner im Druck befindlichen Dissertation „Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums“, St. Benno-Verlag Leipzig 1959, das nicht mit abgedruckt wird. Manche der hier genannten allgemeinen Thesen zu Mt werden in der größeren Arbeit ausführlicher begründet. – Abgekürzt verwendete Literatur: W. C. Allen, A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Matthew, Edinburgh 1947³; M. Black, An Aramaic Approach to the Gospels and Acts, Oxford 1946; R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen 1957³; H. Conzelmann, Die Mitte der Zeit, Tübingen 1954, bes. 10–18; M. Dibelius, Die urchristliche Überlieferung über Johannes den Täufer, Göttingen 1911; E. Hirsch, Frühgeschichte des Evangeliums II; Die Vorlagen des Lukas und das Sondergut des Matthäus, Tübingen 1941; H. J. Holtzmann, Die Synoptiker (Hand-Kommentar zum Neuen Testament), Tübingen/Leipzig 1901; G. D. Kilpatrick, The Origins of the Gospel according to St. Matthew, Oxford 1948; E. Klostermann, Das Matthäus-Evangelium, Tübingen 1927²; J. Knabenbauer, Commentarius in Evangelium secundum Matthaëum, Paris 1922³; C. H. Kraeling, John the Baptist, New York/London 1951; M.-J. Lagrange, Evangile selon Saint Matthieu, Paris 1948⁷; E. Lobmeyer, Das Evangelium des Markus, Göttingen 1954³; ders., Johannes der Täufer (Das Urchristentum I), Göttingen 1932; ders., Das Evangelium des Matthäus, hg. v. W. Schmauch, Göttingen 1956; W. Marxsen, Der Evangelist Markus, Göttingen 1956; E. Percy, Die Botschaft Jesu. Eine traditionskritische und exegetische Untersuchung, Lund 1953; A. Schlatter, Der Evangelist Matthäus, Stuttgart 1933²; ders., Johannes der Täufer, hg. v. Prof. D. W. Michaelis, Basel 1956; K. L. Schmidt, Der Rahmen der Geschichte Jesu, Berlin 1919; J. Schmid, Das Evangelium nach Matthäus, Regensburg 1956³; ders., Matthäus und Lukas, Freiburg 1930; J. Schniewind, Das Evangelium Matthäi, Berlin 1914²; Tb. Zahn, Das Evangelium des Matthäus, Leipzig 1922⁴. – Abkürzungen mt = matthäisch; mk = markinisch; lk = lukanisch.

durchweg aus Mk herzuleiten und nur aus ihm erklärbar und voll verständlich. Es handelt sich offenkundig um literarische Redaktion im engsten Sinn. Alle Versuche, noch eine selbständige Tradition neben Mk aus den kargen Worten herauszuhören, können nicht überzeugen². Mt hat den weit ausgespannenen Mk-Bericht radikal gekürzt, wie nur noch wenige Mk-Partien. Von dem äußeren Verlauf und der inneren Verflochtenheit der Vorgänge bleibt nur eine fragmentarische Skizze. Vieles muß der Leser stillschweigend aus Mk ergänzen³. Im Unterschied zu anderen gekürzten Wunderberichten wird hier auch die Form und Struktur des Stückes verändert. In der mk Form hat E. Lohmeyer in seiner feinsinnigen Analyse⁴ den „strengen Stil einer antiken Novelle“ gefunden. „Die Geschichte hat mit jüdischer oder urchristlicher Frömmigkeit nichts gemein, sie ist ‚heidnisch‘, wenn auch mit jüdischen Dingen vertraut“⁵. Die „novellistischen“ Züge hat Mt vor allem im ersten Teil (VV. 3–8a) unterdrückt oder zusammengefaßt. Das Geschehen ist stärker auf den Tod des Täufers konzentriert, von den Personen treten Herodias und Salome hinter Herodes zurück. Der Stil ist nüchtern und amtlich gehalten wie oft bei Mt⁶. Es geht weniger um einen dramatischen Vorgang als um einen fast juristisch streng protokollierten Tatbestand⁷. Zu Beginn wird festgestellt: *καὶ θέλων αὐτὸν ἀποκτεῖναι* (V. 5), ähnlich wie in der Leidenserzählung von Jesus (27, 1). Die knappe Angabe *ἡ δὲ προβιβασθεῖσα* (V. 8) erweckt den Eindruck einer abgekarteten Aktion⁸. Das Geschehen läuft gleichsam mit innerer Notwendigkeit ab und scheint nur dem Nachweis zu dienen, daß ein Prophetenmord in Israel geschehen ist.

Mk 6, 17–29 ist deutlich in Parenthese gesetzt⁹. Davon hat Mt nur die erste Klammer beibehalten, während er mit V. 12 den Rahmen durchbricht und an die Jesuserzählung wieder anknüpft. Dieses umrätselte Verschen *καὶ ἐλθόντες ἀπήγγειλάν τῳ Ἰησοῦ* (V. 12) leitet man gern aus Mk 6, 30 ab, da dort von dem

2) Gegen Lohmeyer, Mt 233. Die sprachlichen Beobachtungen, die Lohmeyer (Mt 233, Anm. 1) für die Unabhängigkeit des Mt ins Feld führt, werden erdrückt von den entgegengesetzten: Stil und Wortwahl sind durchweg mt Prägung. Daran ändern auch einige seltene Wörter nichts; vgl. besonders Allen 157–60 und Klostermann 126–28.

3) Vgl. die Kommentare: ferner W. Larfeld, Die ntl Evangelien nach ihrer Eigenart und Abhängigkeit, Gütersloh 1925, 279 f.

4) Mk 117–21.

5) Mk 121; Dibelius (S. 80) spricht den Mk-Bericht nicht als „Legende“, sondern als „Anekdote über Herodes“ an, da Johannes nicht der Träger der Handlung sei. Zu Mt: „Der Bericht ist sachlicher, weniger anekdotenhaft gehalten“ (S. 84).

6) Vgl. z. B. 27, 11–26; hier besonders V. 10!

7) Dibelius (S. 84) nimmt bei Mt das Streben wahr, „das Stück aus einer Anekdote von einem mit Märchenzügen ausgestatteten König in eine auf historischem Boden verlaufende Geschichte umzuwandeln“.

8) Das gilt auch, wenn man die Übersetzung „vorher anstiften“ verwirft und den Ausdruck nur als Kürzung wertet; so Klostermann 127.

9) Vgl. K. L. Schmidt 175 ff.

Bericht der Jünger Jesu über ihre Missionstätigkeit die Rede ist und sich ἀπήγγειλαν wörtlich mit Mt deckt¹⁰. Mag diese Herleitung berechtigt erscheinen und durch ähnliche Beispiele der mt Redaktionstätigkeit gestützt werden¹¹, so ist doch zu beachten, daß hier eine selbständige und neue Aussage gemacht wird, die nicht nur als redaktionelle Brücke angesehen werden kann: Die Johannesjünger berichten Jesus von dem Tode ihres Meisters. Der Sinn dieser Aussage kann in zweifacher Richtung gesucht werden: (1) K. L. Schmidt erklärt die Notiz so, daß Mt den schon bei Mk vorhandenen Gedanken, den Tod des Täufers mit dem Abbrechen der galiläischen Tätigkeit Jesu und seinem Rückzug in die Einsamkeit zu verknüpfen, aufnehme und verstärke. V. 12 diene dazu, die Flucht Jesu noch deutlicher zu begründen: „Jesus flieht vor Herodes als dem Mörder des Täufers“¹². Diese Erklärung legt sich durch die enge redaktionelle Verbindung von V. 12 mit V. 13 und durch die auffälligen Parallelen 12, 15 und 4, 12 nahe¹³. Mt verwendet das Verbum ἀναχωρεῖν tatsächlich überwiegend in der Bedeutung von „entweichen“, „ausweichen“¹⁴. Es scheint sich dabei um ein festes Motiv zu handeln, das den „Weg“ Jesu für Mt mitbestimmt, ein Motiv, das in anderer Weise in Lk 13, 31–33¹⁵ und der Anschauung von der „Stunde“ im Joh-Ev¹⁶ gestaltet ist. Das unbestimmte ἐκεῖθεν darf bei Mt ebensowenig überraschen wie die Tatsache, daß Jesus bald wieder zurückkehrt (VV. 22. 34), und daß der Tod des Täufers bereits zurückliegt (V. 2). Es zeigt sich darin nur, daß jeder von Mt ausgehende „historische“ Erklärungsversuch mit allen Überlegungen zum Todesdatum des Täufers unergiebig und zum Scheitern verurteilt ist¹⁷. (2) Als zweite Möglichkeit zur Erklärung der Notiz wäre zu erwägen, ob Mt die Parallelität zwischen Jesus und Johannes im Sinne hatte. Dann hätte Mt zum Ausdruck gebracht, daß die Jünger den Tod ihres Meisters melden, um Jesus sein eigenes Schicksal, das Schicksal der Propheten, anzukündigen. Dafür spräche die Neigung des Evangelisten, Johannes und Jesus zu parallelisieren¹⁸. Nun legen die literarkritischen Beobachtungen doch eher die erste Deutung nahe, wenn auch Motive der zweiten mitschwingen mögen. In jedem Falle gilt, daß die beiden Männer nicht isoliert nebeneinander stehen, sondern durch die Fäden der evangelischen Überlieferung miteinander verknüpft werden.

So können drei Motive aus dem mt Bericht herausgeschält werden:

1. Das Schicksal des Propheten. Das Relief der mt Redaktion wird im Vergleich mit dem Abschluß der Weherede (23, 29–36) und dem Winzergleichnis (21, 33

10) So Allen 159 f.; Klostermann 127; Schmid, Mt 232 f.

11) Schmid, Mt 233.

12) S. 177; vgl. 176–78.

13) Bes. 4, 12 deckt sich auch in der Konstruktion: ἀκούσας δὲ . . . ἀνεχώρησεν.

14) Statistik: Mt 10, Mk 1, Lk Ev o/Apg 2. Zur Bedeutung s. bes. 2, 14. 22; 4, 12; 12, 15; 15, 21.

15) Vgl. Conzelmann 55.

16) Vgl. R. Schnackenburg, Das erste Wunder Jesu. Freiburg 1951, 40 ff (= Leipzig 1955, 50 ff).

17) Gegen Lagrange 288 f.; Lohmeyer, Mt 234 u. a.

18) In dieser Richtung Schniewind 177 f.

bis 45) sichtbar. Was dort verkündigt wird, wird hier Ereignis. Auf die Gesetzmäßigkeit der Prophetenverfolgungen in Israel richtet Mt so sehr den Blick, daß ihm alle Nebenpersonen und -umstände in der Täufererzählung geradezu belanglos werden. Ihm kommt es auf das Protokoll des Tatbestandes an. Der Mord an dem Täufer ist ein Beweis für das Schuld dogma. Johannes ist im Sinne des Evangelisten der für das ungehorsame Israel „typische“ Prophet. Deshalb kann Mt auf den Bericht von seinem Ende keineswegs (wie Lk!) verzichten¹⁹.

2. Die gottfeindliche Front. In V. 5 klingt die Sprache der Passion an (26, 4 vgl. 21, 46). Herodes selbst, nicht Herodias, will Johannes umbringen. Hierin eine „irrtümliche Verkürzung“²⁰ zu sehen, heißt den Sinn des Verses verkennen. Müßte man dann nicht auch die Vertauschung von *τὸν ὄχλον* und *τὸν Ἰωάννην* (V. 5 gegen Mk 6, 20) für eine irrtümliche Verkürzung halten? Da ist vielmehr bewußte Redaktion am Werk. Mt steuert gleich das Ziel der Erzählung an, da es eben Herodes ist, der die Tötung anweist. Beide Gedanken aus Mk, die Absicht zum Töten und die Furcht (Mk 6, 19f), verwendet Mt, aber so, daß der erste auf den König übertragen, der zweite ins Gegenteil verkehrt wird. Herodes fürchtet nicht den Propheten, sondern das Volk, wie es auch die Hierarchen im Falle Jesu tun (26, 4)²¹. Herodes Antipas wird so in eine Linie mit seinem Vater gestellt, der Jesus nach dem Leben trachtete (2, 13), und mit seinem Bruder Archelaus, dessen Herrschaft Furcht weckt und die Übersiedlung nach Galiläa erforderlich macht (2, 22). Alle stehen in einer einzigen, gottfeindlichen Front. Aus diesem Grunde wird Mt der Gedanke, daß Antipas den Täufer „als einen gerechten und heiligen Mann“ schätzte (Mk 6, 20), ebenso schwer vollziehbar gewesen sein wie der andere, daß ein Schriftgelehrter „verständig antwortete“ (Mk 12, 34). Bei ihm gibt es nur zwei Fronten, und Herodes steht auf der Seite der Prophetenmörder.

3. Johannes und Jesus. Das Motiv der Parallelisierung kann hier nur angedeutet werden, da es im Text nur leicht anklingt. Es wird im folgenden zu zeigen sein, daß Mt die schon von Mk 1, 14 vorgegebene Parallelität aufgreift und stark zur Geltung bringt.

II. Die heilsgeschichtliche Ortsbestimmung des Täufers

In allen Phasen der synoptischen Tradition, die von dem Täufer handeln, ist auch eine bestimmte theologische Bewertung seiner heilsgeschichtlichen Stellung zu erkennen. Für Mt ist danach gesondert zu fragen.

19) Kilpatrick (S. 73) rechnet 14, 3–12 zu den Stücken, deren Verkürzung durch liturgischen Gebrauch erklärt werden könne. Dafür scheint gerade hier kein genügender Anhalt gegeben zu sein. Für einen gottesdienstlichen Text würde man mehr Geschlossenheit erwarten. Vor allem aber spricht die Verknüpfung der beiden großen Berichte in V. 12 dagegen.

20) Klostermann 127.

21) Vgl. auch Mt 21, 26, 46.

1. Johannes und das Gottesreich: 11, 12–13. Zur Bestimmung der heilsgeschichtlichen Stellung des Täufers gehen wir von dem sog. „Stürmerspruch“ aus, lassen aber alle Fragen um den Sinn des *βιάζεσθαι* und der *βίαιαι* beiseite. Das ist insofern gerechtfertigt, als Mt den Spruch hier in erster Linie eingefügt hat, um weitere Aussagen über den Täufer, nicht aber über das Gottesreich zu machen. Doch ist das Faktum der Einordnung und die genannte Begründung zu erweisen.

a) In Q war offensichtlich eine längere Spruchsammlung über den Täufer komponiert worden, die mit den Mt und Lk gemeinsamen Stücken (Mt 11, 2–11. 16–19 = Lk 7, 18–28. 31–35) den beiden Evangelisten im wesentlichen vorlag. Die Zugehörigkeit von Lk 7, 29f ist zwar nicht sicher zu erweisen, aber nach den sonstigen Gepflogenheiten der Lk Redaktion nicht ausgeschlossen²². Um so sicherer ist anzunehmen, daß der Stürmerspruch (V. 12f = Lk 16, 16) nicht in diesem Zusammenhang beheimatet war, da er bei Lk in einem *νόμος*-Zusammenhang an anderem Orte steht und eine Lösung aus dem mt Kontext nicht vorstellbar ist. An der wesentlichen Identität der beiden Fassungen ist aber nicht zu zweifeln, wie gerade die beiderseitigen Bemühungen um den Text beweisen²³. Durch diese Eingriffe wird zwar die Ermittlung der Urform und ihres Sinnes erschwert, aber eine solche Urform als gemeinsame Grundlage erfordert. So kann als gesichert gelten, daß Mt den Spruch hierher versetzt hat, wie es ja auch seinem sonstigen Verfahren entspricht.

b) Die Reihenfolge der beiden Teile des Spruches ist verschieden. Lk hat erst den Satz vom Gesetz und den Propheten, dann den vom Gottesreich, Mt umgekehrt. Die Entscheidung darüber, wer die Umstellung vorgenommen hat, ist nicht leicht zu treffen, da beide Evangelisten ihr Verständnis eingetragen haben. Macht man Mt deshalb verantwortlich, weil sich bei ihm *ἀπὸ δὲ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου* in V. 12 besser an V. 11 anschließe, so ist dabei vorausgesetzt, daß dieser Teil des Spruchs auch in der Vorlage stand²⁴. Doch kann das nicht als sicher gelten, da man sich im Zirkelschluß bewegt. Die Frage der Einleitung von V. 12 ist unlösbar mit der Frage der Umstellung verkoppelt²⁵. Percy geht mit Harnack vom Inhalt des Spruches aus²⁶. Die Aussagen der Urform von V. 12f betreffen nicht in erster Linie Johannes, sondern die beiden großen Epochen der Heilsgeschichte, die durch die Gegenwart des Gottesreiches markiert würden. Danach erwarte

22) Mt bringt ein entsprechendes Stück in 21, 32; er könnte es hier ausgelassen haben, weil es ein Kampfwort gegen die Führer und kein Zeugniswort für den Täufer ist. Conzelmann (S. 17) hält Lk VV. 28–30 für Interpretation des Verfassers, doch ohne hinreichende Begründung; Schmid, Mt und Lk 285; 310, und andere nehmen an, daß Lk die Verse hierher versetzt hat.

23) So auch Lagrange 221. Die redaktionelle Tätigkeit bei Lk näher auszuführen, ist an diesem Orte nicht nötig.

24) Dafür entscheiden sich Klostermann 98; Schmid, Mt und Lk 285.

25) Vgl. treffend W. Bussmann, Synoptische Studien II. Halle 1929, 61 f.

26) S. 202.

man zuerst ein Wort über die alte, dann über die neue Zeit²⁷. Somit werde die 1. Ordnung als primär erwiesen. Dieser Gedanke wird durch das γὰρ in Mt V. 13, das offensichtlich von Mt stammt und die Verknüpfung mit V. 12 leistet, gestützt. Die Partikel wirkt als Notbehelf, da an sich V. 13 logisch voran stehen müßte, was Mt wohl auch so empfunden haben dürfte²⁸. Dann muß aber nach seiner Begründung der Umstellung gefragt werden. Ein Anhaltspunkt dafür ist im Gegenstück zum γὰρ, dem δέ in V. 12 zu finden²⁹. Die Funktion von δέ kann aber zunächst nicht mit Sicherheit festgelegt werden³⁰. Daß es von Mt stammt, ist deshalb anzunehmen, weil es als Bindeglied zu V. 11, der auch nach dem 1. Zeugnis in Q vorlag, dient. V. 11b enthält aber eine Aussage über den Täufer, die das Wort V. 11a wieder einschränkt³¹ und sich auch mit V. 12 (in dem mit Verständnis!) reibt. So scheint sich für δέ ein adversativer Sinn nahezulegen, der zugleich eine Korrektur bzw. Präzisierung von V. 11b durch V. 12 bedeutet. Dann ergibt das eine klare Gedankenreihe: Johannes ist (zwar) kleiner als einer „im Himmelreich“ — aber von seinem Auftreten an ist das Himmelreich da³² — denn alle Propheten haben (ausschließlich) bis Johannes geweissagt³³. Ist diese Deutung richtig, so scheint die Ursache für die Umstellung das Streben nach der heilsgeschichtlichen Einordnung des Täufers zu sein. Johannes soll offenbar in die Periode des angebrochenen Königiums Gottes hineingezogen werden.

c) Die Entscheidung darüber, ob sich diese Anschauung auch aus dem übrigen Text des Mt erheben läßt, hängt weitgehend von dem Sinn der Wendung ἀπὸ τῶν ἡμερῶν und dementsprechend von der Bedeutung des ἕως ἄρτι (V. 12) und ἕως Ἰωάννου (V. 13) ab. Percy entscheidet sich gegen eine große Zahl von Autoren³⁴ für den einschließenden Sinn von ἀπὸ, vor allem auf ein sprachliches Argument gestützt. Dieses besagt, „daß ἀπὸ vor einem Ausdruck, der einen Zeitraum angibt, immer, wo es sich um eine positive Aussage handelt, einschließend gemeint ist“³⁵. Er verweist auf vier LXX-Stellen, die schon z. T. Schlatter³⁶ und Zahn³⁷ herangezogen haben. Die Basis für eine so bestimmte Behauptung ist zwar etwas schmal, sie kann aber aus Mt verbreitert werden. In der Regel und überwiegend verwendet Mt ἀπὸ bei temporalen Bestimmungen, vor allem wenn

27) Vgl. Kraeling 156.

28) Lagrange (S. 220 f.) möchte V. 12 und V. 13 umstellen!

29) δέ fehlt in Ta D' sys co' Amb.

30) Darauf weisen Klostermann 98, auch Schlatter, Johannes d. T. 69, hin.

31) Vgl. Dibelius 12–14.

32) Im allgemeinsten Sinne ausgedrückt: Die Gegenwartigkeit in irgendeinem Sinne ist für jedes Verständnis des Spruches erforderlich; vgl. Kraeling 156; Percy 198 ff.

33) Vgl. damit die hiervon abweichende Gedankenreihe bei Allen 117.

34) S. 199, Anm. 1 aufgeführt.

35) S. 199.

36) Mt 367.

37) S. 428 f., Anm. 21a.

der andere Zeitpunkt durch *ἕως* markiert wird, im einschließenden Sinn³⁸. Vom Sprachlichen her ist damit das einschließende Verständnis nicht verhindert, sondern nahegelegt³⁹. Dazu kommt die Bezeichnung des Zeitpunktes durch den Ausdruck „die Tage“ des Johannes. Das ist eine geläufige rabbinische, doch auch allgemeinem semitischem Sprachempfinden entsprechende Bezeichnung für den Zeitraum des Wirkens⁴⁰. Mt spricht einmal mit Q von den „Tagen des Noe“ (24, 37) und noch zweimal im Sondergut von den „Tagen des Königs Herodes“ (2, 1) und den „Tagen unserer Väter“ (23, 30). Die Wendung ist ihm also vertraut und vermutlich von ihm selbst an den Anfang von V. 12 gesetzt. Wenn er *ἀπὸ δὲ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου* formuliert, so muß der Zeitraum des Wirkens des Täufers gemeint und eingeschlossen gedacht werden. Das wird besonders deutlich gegenüber der knappen und präzisen Lk Fassung: *ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι Ἰωάννου*. Noch genauer kann man sagen, daß die Zeitspanne von dem Tage an, da der Täufer auftrat und sein Werk begann, gerechnet wird⁴¹. Dies könnte man schon aus 3, 2 erschließen, doch ist zu zeigen, mit welcher Konsequenz Mt seine Konzeption auch im einzelnen durchführt. Damit ist auch der Sinn von *ἕως Ἰωάννου* (V. 13) festgelegt. Johannes gehört nicht mehr in die Reihe der Weissagungen von „Propheten und Gesetz“, sondern steht außerhalb derselben⁴².

Von seinem Hauptanliegen, die heilsgeschichtliche Stellung des Täufers zu fixieren, ergab sich eine Spannung zu dem Gesetzeswort, das Mt nach seinem Gesetzesverständnis keinesfalls in der Lk Form (gleich, ob diese ihm so vorlag oder nicht) bringen konnte. Wäre sein Anliegen allein gewesen, den Täufer einzuordnen, so hätte ihm auch die Lk Fassung mit ihrer scharfen Zäsur genügen können. Daraus konnte aber das Mißverständnis herausgehört werden, daß „Propheten und Gesetz“ in jeder Hinsicht aufgehört hätten. Diesem Mißverständnis beugt Mt durch die Beifügung von *ἐπροφήτευσαν* vor. Diese Zufügung ist dann aber

38) Das ist besonders deutlich in 23, 35; vgl. 1, 17 (3mal); 2, 16; 27, 45. (Die Stellen 13, 35 und 24, 21 sind Zitate). Formelhaft sind die Wendungen *ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης* 9, 22; 15, 28; 17, 18 und *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου* 25, 34 und 13, 35 (*κόσμου* nicht gesichert); vgl. dazu Hauck in: TWNT III, 623. Ähnlich *ἀπ' ἀρχῆς* 19, 4 = Mk 10, 6; nicht sicher zu bestimmen ist 22, 46. In fast allen Fällen ist ein einschließendes Verständnis erfordert oder wenigstens nicht verhindert. Die Aufzählung der in Frage kommenden Stellen ist vollständig. Für die Bezeichnung einer scharfen Zäsur im ausschließenden Sinn verwendet Mt *ἀπὸ τότε* (wie Lk 16, 16): 4, 17; 16, 21; 26, 16; alles Sondergut! Viele Beispiele für den einschließenden Sinn von *ἀπὸ* bei zeitlichem Ausgangspunkt bei Schwyzer, Griechische Grammatik II, 447 und Mayser, Grammatik der griech. Papyri aus der Ptolemäerzeit II, 2, 379 f.

39) So auch Schmid, Mt 193; Zahn, Mt 428.

40) Schlatter, Mt 367 zu 11, 12: „Es kennzeichnet die palästinische Lebensrichtung, daß ‚die Tage jemandes‘ nicht seine Lebenszeit, sondern die von seinem Wirken gefüllte Periode sind“; vgl. Zahn 426; Delling: TWNT II, 950; 953.

41) Vgl. D. Daube, The New Testament and Rabbinic Judaism, London 1956, 285 f, der weitere gute Beispiele bringt und sich für inklusiven Sinn von *ἀπὸ* ausspricht.

42) So auch Percy 199.

nicht geschehen, um „die Prophetenrolle des Täufers zu unterstreichen“⁴³, sondern um sein Gesetzesverständnis zu sichern. Mt baut den Satz so um, daß der Ton auf die weissagende Rolle der Schrift zu liegen kommt, und gewinnt so dem Wort, das mit V. 12 fest verwachsen überliefert war⁴⁴, einen auch für ihn passenden Sinn ab. Erst kommt die Periode der Prophetie, dann die der Erfüllung. So wird sein Gesetzesverständnis gesichert und auch die Stellung des Täufers von hinten her abgegrenzt⁴⁵. Die Umstellung von *προφήται* und *νόμος*⁴⁶ dürfte durch *ἐπροφήτευσαν* bedingt sein, da das Prophezeien in erster Linie von den Propheten gilt, und das Gewicht auf die weissagende Bedeutung der Schrift verlegt werden sollte. Schließlich sei noch angemerkt, daß mit *ἕως ἄρτι* (V. 12), wenigstens für Mt, keineswegs ein scharfer Einschnitt und damit eine neue, dritte Periode bezeichnet sein muß⁴⁷. Die Bedeutung eines noch immer andauernden Zustandes ist hier durch den Inhalt von selbst gegeben und wird durch andere ntl Stellen gestützt⁴⁸.

Diese Interpretation wird durch V. 14 f bestätigt. Die Verse sind nicht ein Anhang oder Nachtrag, sondern die Aufgipfelung in der mt Gedankenfolge. Da Johannes nicht mehr zu den weissagenden Propheten gehört, ist er mehr als diese, wie schon V. 9 (Q) sagte. Oder umgekehrt: Da er mehr als die Propheten des AT ist, kann er nicht mehr als hindeutende und weissagende Gestalt begriffen werden, sondern nur als Erfüllungsgestalt. Mt sagt klar, welchen Inhalt für ihn das *περισσότερον προφήτου* hat: Johannes ist Elias.

2. Johannes und Elias: 17, 10–13; 11, 14–15. Die Bestimmtheit, mit der die Identität Johannes = Elias hier ausgesprochen wird, ist ungewöhnlich und im NT einzig dastehend. Gewiß ist die Beziehung des Täufers zum „Vorläufer“, der schon in Mal 3, 22 mit Elias identifiziert wurde, alte christliche Tradition, wie Lk 1, 17 einerseits, Mk 9, 11–13 andererseits zeigen. Doch ist dem Eliasglauben bei Mt gesondert nachzugehen. Der Ansatzpunkt dafür ist die Redaktion von Mk 9, 11–13 (= Mt 17, 10–13).

Hinter dem Mk-Text stehen verschiedene formende Motive: die apologetische Notwendigkeit, mit dem Glauben an die Ankunft des Messias auch die vorher

43) Klostermann 198.

44) Vgl. Percy 194.

45) Daß dies erzwungen werden mußte, zeigt *ὁ νόμος*, das grammatisch mit *πάντες* und dem Plural *ἐπροφήτευσαν* nicht harmoniert: in 7, 12; 22, 40 steht der Singular. Vom Gesetzesverständnis her erklärt auch G. Barth, Untersuchungen zum Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus (ungedruckte) Diss., Heidelberg 1955, 12–14, beachtet m. E. aber die Komposition zu wenig, wenn er erklärt, daß in den VV. 12 ff nicht mehr der Täufer, sondern das Neue, die *βασιλεία* im Mittelpunkt stände.

46) Mt hat sonst die „richtige“ Ordnung: 5, 17; 7, 12; 22, 40.

47) Gegen Kraeling 156; R. Otto, Reich Gottes und Menschensohn, München 1934, 85; Dibelius 24.

48) Zu den von Percy und anderen angeführten Stellen mit *ἕως ἄρτι* Joh 5, 17; 1 Kor 4, 13; 8, 7 ist noch 1 Joh 2, 9 hinzuzufügen. Dagegen steht Joh 2, 10; 16, 24; 1 Kor 15, 6; vgl. Percy 197 f, Anm. 4; Zahn 428.

erwartete des Elias zum Ausgleich zu bringen⁴⁹; der christliche Glaubenssatz, daß der Täufer der Vorläufer von Mal 3, 1 (Mk 1, 2 und Mt 11, 10 = Lk 7, 27) und damit Elias sei; Die Abweisung des Täufers und der daraus gewonnene Bezug zum Schicksal Jesu, was beides durch die Schrift verkündet wird. Nur das Letzte, das Leidensmotiv, hat im Text eine klare Gestaltung gefunden, bereitet aber insofern Schwierigkeiten, als der Schriftbeweis für das Leiden des Täufers nicht geführt wird und mit unserer Kenntnis auch nicht geführt werden kann. So enthält der Mk-Text manche Dunkelheit, die die Auslegung mitunter zu Harmonisierungsversuchen⁵⁰ oder zu Eingriffen in den Text führte⁵¹.

Mt hat den Text bestens geordnet und übersichtlich gestaltet. Doch nicht nur dies! Er hat auch durch Streichungen und Beifügungen sein eigenes Verständnis eingetragen. Er entwickelt ein schulmäßiges schriftgelehrtes Gespräch über die Ankunft des Elias in drei Stufen: (1) Die Frage nach der Ankunft des Elias⁵², (2) die Bestätigung des Eliasglaubens, (3) die Lösung: Elias ist bereits gekommen. Die Antwort wird unter Aufnahme des Leidensmotivs aus Mk zur christologischen Aussage fortgeführt. So wie es Elias erging, wird es auch dem Menschensohn ergehen. Mit *οὕτως* stellt Mt einen engen logischen Kontakt her, bezeichnet durch *ἐπ' αὐτῶν* die gleiche „Front“ und ersetzt die Frage in Mk 9, 12b durch das bestimmte *μέλλει* (V. 12b). Der doppelte Hinweis auf die Schrift wird fallen gelassen, das Verständnis der Jünger eigens festgestellt (V. 13) und damit die Gleichung Johannes = Elias ausdrücklich vollzogen⁵³.

Folgende Beobachtungen sind noch zu machen: (a) Es sind „die Jünger“, die den Meister fragen, so daß an die drei von der Verklärung nicht mehr gedacht scheint. Es geht um ein Stück Glaubenstradition der Kirche, die durch Jesus autoritativ bestätigt wird. (b) In V. 11 wird *ἐρχεσθαι* zum Verbum finitum. Das Praesens ist als fut. Praesens anzusehen, das der Aussage größere Bestimmtheit verleiht: gewiß soll Elias kommen, d. h., er kommt⁵⁴. Das in bezug auf den Täufer schwierige *ἀποκαταστήσει πάντα* tritt dadurch hinter *ἐρχεται* zurück; die

49) Positiv wie die meisten (vgl. T. W. Manson, *The Sayings of Jesus*, London 1949, 185), oder negativ als Kritik an der rabbinischen Lehre (wie Wellhausen 84).

50) G. Wohlenberg, *Das Evangelium des Markus*, Leipzig 1930³, 245 ff.

51) Lohmeyer (Mk 183) streicht V. 12b als Randglosse und konjiziert nach k in V. 13: „und er wirkte, was er wirken sollte“.

52) „Vor dem Messias“ zu ergänzen. Nach dem Zusammenhang mit V. 9 oder der Verklärung VV. 1–8 ist wie bei Mk nicht zu fragen.

53) Die Deutung des Mk-Textes als Kritik an dem „rabbinischen Fündlein“ durch Wellhausen (Mt 84) ist insofern interessant, als sie überhaupt aus ihm herausgelesen werden kann. Es wäre für Mk auch eine absichtliche Verschleierung im Interesse seiner Geheimnis-Theologie zu erwägen. Bei Mt sind Wortlaut und Sinn völlig eindeutig.

54) Wie *ἐρχόμενος* in Mt 11, 3 Par., sinngleich mit *μέλλον ἐρχεσθαι* 11, 14; vgl. Blaß-Debrunner, *Grammatik* § 323, 1; Moulton, *Einleitung in die Sprache des NT*, Heidelberg 1911, 195 f; Holtzmann spricht vom „dogmatischen Praesens“.

Tatsache der Ankunft ist die Hauptsache⁵⁵. Durch μέν-δέ (V. 11 f) wird ein echtes Gegensatzpaar geschaffen, in V. 12 das Tempus vereinheitlicht, durch ἡδὴ die Aktualität erhöht.

Damit ist eine Brücke zu 11, 14 gebaut. Dieser Vers stellt die entwickeltere Form dar, insofern als hier Jesus selbst in eindeutiger Klarheit und nicht mehr im Rätselwort die Gleichung ausspricht, ferner insofern, als die Gleichheit noch prägnanter ausgedrückt wird durch ἐστίν⁵⁶. Diese Gleichung scheint aber durch die seltsame Wendung καὶ εἰ θέλετε δέξασθαι eingeschränkt zu werden. Sie wird in verschiedener Weise ausgelegt. Am gebräuchlichsten ist die von J. Weiß gegebene: man kann es nicht beweisen, das ist Sache des Glaubens⁵⁷. Andere legen mehr Gewicht auf den guten Willen, dem sich das Geheimnis erschließt⁵⁸. Die nicht häufig angewandte, bei Mt aber stereotyp gleiche Formel ὁ ἔχων ὅτα ἀκούετω (V. 15, noch in 13, 9. 43) scheint in die Richtung eindringlicher Mahnung zu weisen (13, 43). Sie ist bei Mt nicht als Weckformel zum Aufmerken auf geheimnisvollen Sinn⁵⁹, sondern mehr als Appell mit einem drohenden Unterton aufzufassen. Hier weist sie über das Gesagte hinaus auf den Messias, dessen Ankunft sich notwendig aus dem Erscheinen des Elias = Johannes ergibt. So würde das Wort „wenn ihr es annehmen wollt“ eine Aufforderung zum „Glauben“ sein, die durch den Appell (V. 15) verstärkt und eingeschränkt wird. Das bedeutet aber keine Einschränkung der Identität Elias = Johannes, sondern ihre Bekräftigung. In das theologische Anliegen, den heilsgeschichtlichen Ort des Täufers zu bestimmen, schiebt sich das Motiv der Mahnung zu Umkehr und Glauben.

So erscheint das Stück 11, 12–15 konsequent durchkomponiert. Auch heterogene Elemente werden dem führenden Anliegen, die heilsgeschichtliche Stellung des Johannes zu markieren, dienstbar gemacht (V. 13)⁶⁰. Die beiden konkurrierenden Auslegungsrichtungen des Textes⁶¹ haben je ihr Recht: Sieht man auf die literar- und formkritisch zu scheidenden Teile, so werden die Nähte offenbar; achtet man auf die Komposition, ergibt sich ein zwar nicht völlig geschlossener, doch verständlicher Gedankengang.

55) Das gilt für beide Lesarten: καὶ ἀποκαταστήσει SB CW διὰ K vg sa b wäre das Futur zunächst aus Mal 3, 23 (LXX) zu erklären, für ἀποκαταστήσει (vgl. Sir 48, 10 καταστήσει) Ta D a b c ff² g n syp Hipp grammatische Glättung anzunehmen; für letzteres Klostermann 143.

56) Zu αὐτός ἐστιν vgl. 16, 20 nach Form und Inhalt! Vgl. Black 71 f.

57) Schriften des NT I, Göttingen 1907², 316.

58) Zahn 430; Schlatter, Johannes d. T. 47; Dibelius (S. 31 f) möchte ergänzen: wenn ihr ihn annehmen wollt, und erklären: wenn ihr ihn hören wollt, wird er euch zum Elias. Das Akkusativ-Objekt kann dabei aber kaum entbehrt werden.

59) Nach Dibelius (S. 32) weist sie sonst auf Bilder hin, „die in irgendeiner Weise eines Schlüssels bedürfen“; vgl. ders., TSStKr 83 (1910), 461–471.

60) Richtig Hirsch II, 92 zu den VV. 12–15: „Das Wort Jesu über Johannes Matth 11, 11 (Luk 7, 28) soll zu einer umfassenden theologischen Einordnung des Johannes in die Heilsgeschichte erweitert werden; woraus u. a. folgt, daß Matth 11, 13. 14 nie außerhalb der Verbindung Matth 11, 11–14 existiert haben“; vgl. auch Schlatter, Johannes d. T. 48, Anm. 12.

61) Als konträre Positionen vgl. etwa Klostermann 98 f und Zahn 427–31.

III. Johannes und Jesus

Kilpatrick stellt fest, daß Mt sorgfältig zwischen Johannes und Jesus unterscheidet⁶², und an anderer Stelle, daß „in Matthew the tendency is not to assimilate Jesus and John but to emphasize differences between them“⁶³. Hier scheint nur eine Seite des Tatbestandes erfaßt zu sein. Im folgenden soll versucht werden, beide Seiten darzulegen und ihr Verhältnis zueinander zu bestimmen.

1. Die Angleichung. Den Stoff für die folgende Erörterung kann man unter zwei Gesichtspunkten zusammenordnen. Die Angleichung zwischen Johannes und Jesus betrifft die Heilsseite und die Unheilsseite des eschatologischen Geschehens. Innerhalb dieser Stoffgruppen kann man wieder zwischen Aussagen unterscheiden, die ihre Person und damit ihre Stellung im Heilsgeschehen betreffen, und solchen, deren Inhalt ihre Verkündigung und ihr Werk ist. Wir gehen zunächst von der Unheilsseite aus.

a) Mt tauscht Täufer- und Jesustraditionen miteinander aus, er legt Jesus Worte des Johannes in den Mund und umgekehrt. Aus der Johannespredigt fügt er z. B. das Wort vom Baum (3, 10b) in das Früchte-Baum-Gleichnis ein (7, 19). Dort ist es Gerichtsdrohung für die „Pharisäer und Sadduzäer“, hier für die christlichen Pseudopropheten⁶⁴. Mag eine solche Stelle noch literarisch zu erklären sein, so ist in 3, 7, verglichen mit 12, 34 und 23, 33, ein neues Moment zu beobachten. Die schneidend scharfe Anrede *γεννήματα ἐχιδνῶν*, mit der Johannes seine Rede beginnt, spricht auch Jesus in der Beelzebub- und der Antipharisäerrede aus. Das Auditorium bei Johannes und Jesus ist gleich, beide stehen derselben Front gegenüber. Der Spruch erscheint auch in der sekundären Form 23, 33 verdeutlicht und verschärft, eine Erscheinung, die bei Mt noch öfter zu beobachten ist⁶⁵. Zu *γεννήματα* kommen *οφεις; μέλλουσα ὀργή* wird zur *κρίσις τῆς γέννης* (= „der zur Hölle verdammende Urteilsspruch beim Gericht“⁶⁶); in der Frage ist für *τίς ὑπέδειξεν* unmittelbarer formuliert *πῶς φύγητε*⁶⁷.

Auf der anderen Seite wird auch die Frontstellung Jesu gegen die Pharisäer auf Johannes übertragen, am deutlichsten in der umstrittenen Notiz 3, 7. Die Adresse der Rede an die „Pharisäer und Sadduzäer“ muß mit hoher Wahrscheinlichkeit bis Sicherheit als redaktionelle Bildung angesehen werden.

Daß schon in Q eine Rahmennotiz gestanden haben kann, ist durchaus möglich, jedoch aus Lk nicht zu erschließen, da er Mk 1, 5 ausgelassen und in Lk 3, 7 zusammengefaßt hat. Alle geschichtlichen Erwägungen für und gegen die histori-

62) S. 107.

63) S. 90.

64) Vgl. noch 3, 10 mit 15, 13.

65) In der Redaktion des Mk- und Q-Stoffes weithin. Innerhalb des Mt-Ev als Beispiele: vgl. 9, 34. mit 10, 25; 17, 12 mit 11, 14; auch 22, 7 mit 21, 41; 23, 34b mit 10, 17. 23.

66) Schmid, Mt 330.

67) Coni. deliberativus (Blaß-Debrunner, Grammatik § 366, 1) mit dem Sinn: das ist ganz unmöglich für euch!

sche Glaubwürdigkeit der Notiz führen in eine Sackgasse⁶⁸, so daß eine Lösung des Problems nur auf literarkritischem Wege zu gewinnen ist. Mt liebt die Gruppierung der Gegner zu je zwei Gliedern. Daß in der Unterscheidung der einzelnen Gruppen das geschichtliche Relief undeutlich wird, ist ein allgemeiner Prozeß, der unter den Synoptikern bei Mt am weitesten fortgeschritten ist⁶⁹. Am auffälligsten ist bei Mt, historisch gesehen, die Verbindung zwischen den Pharisäern und Sadduzäern, zwei Parteien, die sich ja feindselig gegenüberstanden. Sonst wird die Unterschiedenheit im NT gerade hervorgehoben (Mk 12, 13 Par; 12, 18 Parr; Apg 23, 6–8). Die Zusammenfassung beider kommt im ganzen NT nicht mehr vor und ist als eine eigene Bildung des Mt anzusehen. Das wird vor allem durch die Redaktion des Mk-Stückes 8, 11–21 (= Mt 16, 1–12), in der die Zusammenstellung nicht weniger als viermal (VV. 1. 6. 11. 12) vorkommt, deutlich. Wie formelhaft die Wendung ist, erhellt auch aus dem Fehlen des Artikels bei *Σαδδουκαῖοι*.

So erscheint die Front der Feinde bereits gebildet, ehe Jesus überhaupt auftritt. Schon der Täufer herrscht die Feinde Gottes mit herben Worten an und droht ihnen mit dem Zorngericht.

Die Parallelität zwischen Johannes und Jesus ist bei Mk auch in der Perikope von der Vollmachtsfrage (Mk 11, 27–33 Parr) vorbereitet. Mt greift den Gedanken auf und führt ihn im Gleichnis von den beiden Söhnen und dessen Kommentar fort. Dieses Stück 21, 28–32 ist äußerst kunstvoll in die Mk-Ordnung eingegliedert, insofern es das Streitgespräch über die Frage der Vollmacht fortführt und die Parabel-Trias eröffnet. Mit dem Streitgespräch und dem nachfolgenden Winzergleichnis ist es durch viele Fäden verknüpft. Da im Gleichnis kein neuer Adressat genannt ist, bleiben die Subjekte von V. 23 (*ἀρχιερεῖς καὶ πρεσβύτεροι*) die gleichen (trotz der Inkonsequenz in V. 45, die in 22, 16 f wieder leicht korrigiert wird). Vor allem aber spricht V. 32a den Vorwurf, der in V. 25b als innere Überlegung der Gegner erwähnt wird, offen aus: Ihr habt ihm nicht geglaubt! Dadurch wird bestätigt, daß die Johannestaufe *ἐξ ὕδατος* war. Mt gibt mit V. 32 eine Anwendung des Gleichnisses und bildet zugleich eine Klammer, die die VV. 23–32 umschließt. Der übergeordnete Gedanke, auf den die ganze Komposition nun zielt, ist die Anklage, daß die Gegner stets den Willen Gottes mißachtet haben, wie es wiederum in ihrer Stellung zum Täufer of-

68) Nach Joh 1, 19. 24 kommt nur eine Gesandtschaft von „Priestern und Leviten“ (nach V. 24 aus den Pharisäern) ohne Bußabsicht zu Johannes. Zahn (Mt 135) hilft sich damit daß er zwischen den Ausdrücken Mt 3, 7 *ἐπὶ τὸ βάπτισμα* und Mt 3, 13 *τοῦ βαπτισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ* unterscheidet, so daß die Frage offen bliebe, ob die in V. 7 erwähnten Pharisäer und Sadduzäer sich wirklich taufen lassen wollten. Das ist aber aus dem Text nicht zu entnehmen, vgl. Lk 3, 7! Doch selbst wenn *ἐπὶ τὸ βάπτισμα* nur hieße „zur Stelle, wo er taufte“ (F. X. Pöhlz – Tb. Innitzer, Kommentar zum Evangelium des heiligen Matthäus, Graz 1932⁴, 45), müßten eine Gesandtschaft wie die in Joh 1, 19 erwähnte und die in 3, 7 geschilderte Szene vor „vielen Pharisäern und Sadduzäern“ einander nicht ausschließen – historisch gesehen! Mt 21, 25. 32 wird gesagt, daß die Führer des Volkes dem Johannes keinen Glauben schenkten. Nach 21, 23 wäre aber nicht einmal an Pharisäer und Sadduzäer,

fenbar wurde. Das Winzergleichnis verfolgt dieses Gesetz weiter: So war es schon in der Geschichte der Propheten, und so wird es auch mit dem Messias geschehen. In beiden Gleichnissen geht es um Hausvater⁷⁰ und Weinberg, um Gehorsam und Ungehorsam; beide Male fügt Mt ein zusammenfassendes, anklagendes Wort an (21, 32c. 43). Johannes und Jesus werden abgewiesen und erleiden das Schicksal der Propheten. Dem Täufer wird der Glaube verweigert, der Sohn wird gar getötet (V. 39). Beide hält das Volk für Propheten, aus diesem Grunde „fürchten“ die Gegner beide Male das Volk (VV. 26. 46).

In einer gemeinsamen Front stehen Jesus und Johannes auch in dem Doppelspruch der Redenquelle 11, 18 f (= Lk 7, 33 f). Mit ἤλθεν wird wie in 21, 32 ihre Sendung bezeichnet; der Vorwurf δαιμόνιον ἔχει wird in noch schärferer Form auch gegen Jesus erhoben (9, 34; 12, 24; 10, 25); die σοφία schließt beide unter sich zusammen wie die δικαιοσύνη in 3, 15. Die ἔργα, das Wirken der Weisheit durch den Täufer und Jesus, rechtfertigen die Weisheit, d. h. Gott selbst gegenüber der γενεὰ αὐτῆς.

Diese Angleichung von Johannes und Jesus geschieht nicht nur auf der Unheils-, sondern auch auf der Heilsseite des eschatologischen Geschehens. Ihre Personen und ihre Verkündigung werden unter dem doppelten Aspekt von Heil und Unheil gesehen. Auf der Unheilsseite verbindet sie das Geschick der Propheten Israels und die Ankündigung des Zorngerichtes über die Feinde Gottes, auf der Heilsseite die eschatologische Funktion als Elias und Messias und die Verkündigung des Reiches Gottes.

b) Auf der Heilsseite ist die wichtigste Beobachtung, daß Johannes die βασιλεία-Botschaft Jesu vorwegnimmt (3, 2). Die Größe dieses Umbaus innerhalb der syn Tradition, die doch sonst Johannes wesentlich als Bußprediger beschreibt, wird besonders deutlich an der wörtlichen Übereinstimmung der beiden Sprüche Mt 3, 2 und 4, 17⁷¹, die gewiß nicht nur literarisch zu erklären ist. Mt hat in 4, 17 zwei wichtige Glieder aus Mk 1, 15 ausgelassen (die Zeit ist erfüllt, glaubt an das Evangelium) und μετανοεῖτε vorgezogen. Die Aufforderung „glaubt an das Evangelium“ könnte Mt übergangen haben, da er das absolut gebrauchte εὐαγγέλιον überhaupt meidet. Daß aber das Sätzchen „die Zeit ist erfüllt“ auch weichen muß, kann wohl am besten so erklärt werden, daß für ihn eben schon

sondern an die Hohenpriester und Ältesten zu denken, so daß streng genommen aus 21, 25. 32 kein Argument gegen die Glaubwürdigkeit von 3, 7 gewonnen werden kann. In Lk 7, 30 wiederum sind es Φαρισαῖοι und νομικοί! Ähnlich steht es mit anderen Argumenten, so daß m. E. die historische Glaubwürdigkeit wie die Unglaubwürdigkeit der Adresse in gleicher Weise einleuchtend zu machen wäre; vgl. Mc Neile 26 f; Lagrange 50.

69) Vgl. Bultmann 54–56.

70) In V. 28 ist er allerdings nur als ἄνθρωπος benannt.

71) Zum Text: Kilpatrick (S. 90) möchte im Anschluß an Blaß μετανοεῖτε und γάρ streichen mit K sysc Clem Orig Eus (γάρ allein om syp, boh 1 Hs). Für diesen Eingriff ist aber die textkritische Basis zu schwach.

seit der Botschaft des Täufers (3, 2) die Zeit erfüllt ist und der Heilsäon begonnen hat.

Wichtiger ist aber zu sehen, wie sich die Struktur im evangelischen Bericht durch die Antizipation der Basileia-Botschaft verschiebt. (1) Zunächst wird auch beim Täufer Heils- und Unheilsverkündigung sachgemäß wie bei Jesus hintereinander geordnet. Bei Jesus steht die Bergrede den Streitreden zeitlich und sachlich voran, und innerhalb der Bergrede stehen wiederum die Seligpreisungen vor den Droh- und Mahnworten. (2) Ebenso wird beim Täufer Verkündigung und Werk hintereinander geordnet. Auf die Botschaft folgt die Taufstätigkeit⁷², wie bei Jesus auf die Verkündigung das Tatwirken (Kap. 5–7 und 8–9). Dafür ist für Mt auch die in Mk 1, 4 beschlossene Schwierigkeit⁷³ behoben: bei ihm verkündet Johannes keine Taufe, sondern das Reich Gottes. (3) Schließlich wird der Täufer in die Epoche des sich verwirklichenden Gottesreiches hereingenommen. Er steht nicht jenseits, sondern diesseits des heilsgeschichtlichen Einschnitts, der die alte von der neuen Zeit trennt. Diese Sehweise wurde durch einige Texte bei Mk wohl vorbereitet oder nahegelegt, von Mt aber folgerichtig durchgeführt.

Beide sind auch eschatologische Gestalten. In dieses Bild ordnet sich die übrige Täufer-Tradition ein, an der Mt weniger geändert hat. Johannes ist mehr als ein Prophet, er ist der eschatologische Bote aus Mal 3, 1 (11, 10), und kein Größerer als er ist bisher in der Geschichte aufgetreten (11, 11a). Er kam „mit dem Wege der Gerechtigkeit“ (21, 32), wie es auch sein und des Messias Auftrag ist, selbst „alle Gerechtigkeit zu erfüllen“ (3, 15). Diese Wertung des Täufers ist nicht enthusiastisch, doch in ihrer Entschiedenheit und Größe innerhalb der Evangelien-Tradition einzigartig. Von einer Spannung zwischen Jesus- und Johannesjüngern, einer akuten Auseinandersetzung zwischen zwei Lagern, von Polemik gegen einen Johanneskult, wie ihn das Joh-Ev verrät, ist nicht die Spur zu entdecken. Es wird von Johannes in völliger Unbefangenheit gesprochen, als zählten er und seine Jünger zu den Christen. Geschichtlich gesehen wäre daraus wohl zu folgern, daß die Kirche des Mt keine Konkurrenz einer Täufer-Gemeinde kennt.

2. Die Unterscheidung. Zwischen Jesus und dem Täufer wird aber auch schärfer als in den Vorlagen unterschieden. Die hierbei gehörigen Texte ergeben eine Präzisierung des gewonnenen Bildes. Es zeigt sich, daß die von Mt angebrachten Unterscheidungen durch dogmatische Anliegen bedingt sind. Gerade wegen der weitgehenden Angleichung entsteht für ihn das Bedürfnis, die notwendigen Grenzen nicht zu verwischen. Hier zeigt sich der feinfühlige und sorgfältige Theologe: Der Täufer darf die einzigartige Stellung Jesu nicht gefährden! Da

72) Wenn K. L. Schmidt (S. 21 f) mit der Vermutung Recht hat, daß sich in Mk zwei Traditionslinien – eine stärkere vom Wüstenprediger und eine vom Jordantäufer bestimmte – kreuzen (kritisch dazu Marxsen S. 20 f), so hätte Mt die Kerygma-Linie entschieden fortgesetzt.

73) Vgl. dazu Lohmeyer, Mk 14 f.

dies wohl als allgemein anerkannt gelten darf, mag es genügen, die betreffenden Texte kurz zu streifen.

Die Kraft der Sündenvergebung hat nicht die Taufe des Johannes, sondern erst das Blut Christi; seine Taufe ist ein *βάπτισμα εἰς μετάνοιαν* (3, 2 gegen Mk 1, 4; 3, 11; 26, 28). Da Jesus „stärker“ ist als er (3, 11)⁷⁴, kann er eigentlich nicht von ihm getauft werden (3, 14 f)⁷⁵. Die Frage des Täufers ist so formuliert, daß man zunächst an den Gegensatz der Personen, an ihre in 3, 14 beschriebenen „Größenverhältnisse“ zu denken hat, während die anderen Motive, besonders das Wissen um die Heilswirkung der christlichen Taufe, bei Mt nur mitschwingen. Der Anstoß des Täufers wird durch die bedeutsame Antwort Jesu (V. 15) beseitigt. In das *ἄρτι* darf man nicht zuviel hineinlegen. Da die eigentliche Antwort erst mit *οὕτως γάρ* anhebt, soll der Ausdruck wohl nicht mehr besagen als dies: laß es jetzt (doch gegen deine Bedenken) geschehen! Das *ἡμῶν* schließt jedoch wieder ein festes Band um Johannes und Jesus und stellt beide unter die *δικαιοσύνη*. Das Wort, daß der Kleinste im Himmelreich größer sei als der Täufer (Mt 11, 11b = Lk 7, 28b), hat Mt nicht angetastet. Er wird ihm den gleichen Sinn abgewonnen haben, den wir heute auch finden (Johannes war kein voller getaufter Christ), und es nicht als Korrektur seiner Anschauung verstanden haben. Jedenfalls knüpft er in 11, 12–15 nicht an diesen Gedanken, sondern an die Aussage, daß er mehr als ein Prophet sei (11, 9 f), an. Ebenso wird das hinter Mk 1, 14 (= Mt 4, 12) stehende theologische Motiv — die Ablösung des Täufers durch Jesus⁷⁶ — nicht ausgeführt oder weiter verfolgt.

IV. Zusammenfassung und Beurteilung

Es ergibt sich, daß Mt die gesamte Täufertradition einheitlich durchgeformt hat, entschiedener jedenfalls, als es Conzelmann für Lk verifizieren kann. Die Umgestaltung erstreckt sich auf alle Traditionsströme einschließlich des Sondergutes. Mt knüpft dabei an die Tendenzen, die in Mk und Q faßbar werden, an. Das ist hier wie im ganzen Ev bis in die Terminologie hinein zu beobachten. Für seine Anschauungen und zentralen Begriffe greift er auf das Vorgegebene zurück. Die eigenständige Leistung besteht in der Auswahl der theologischen Ansätze und ihrer systematischen Durchführung. Aus diesem Grunde wird Mt leicht

74) Der Ton liegt nicht auf *ἐρχεται*, sondern auf *ισχυρότερός μου ἐστίν*. Mt „hat als Acumen die Stärke des Messias“, da ihm daran lag, „den Täufer seine untergeordnete Stellung nachdrücklich aussprechen zu lassen“, Dibelius 55.

75) Andere Motive für das „Taufgespräch“ anzunehmen ist nicht erfordert: Die Sündlosigkeit Jesu wird erst im Hebräerevangelium in den Vordergrund geschoben, daß Jesus keiner Buße bedarf und sich doch unter die Bußtaufe beugt, ist in dem Motiv des „Stärkeren“ mit eingeschlossen, ebenso der Gegensatz zwischen Geist- und Wassertaufe. Gegen Klostermann 25 u. a. Richtig A. Descamps, *Les Justes et la Justice*, Louvain/Gembloux 1950, 111 f.

76) Vgl. K. L. Schmidt 33 ff dazu.

mit Mk gleichgesetzt; dabei werden aber die tiefgreifenden strukturellen Unterschiede nicht erfaßt. Vor allem ist zu beachten, daß das Bild, das die Quellen von Johannes zeichnen, sehr komplex und unsystematisch ist. Darauf haben Lohmeyer⁷⁷ und z. T. auch Marxsen⁷⁸ mit Recht hingewiesen. Lk konnte, wenn man der Darstellung Conzelmanns folgt, eine Mt genau entgegengesetzte Anschauung über die heilsgeschichtliche Stellung des Täufers aus den im wesentlichen gleichen Quellen entwickeln! Erst wenn man das gesamte verarbeitete Material bei Mt im Zusammenhang auf sich wirken läßt, wird überraschend deutlich, wie folgerichtig der Evangelist verfahren ist, ohne daß damit gesagt wäre, daß er jede einzelne Spannung im tradierten Gut ausgeglichen habe.

Was entscheidend über die Quellen hinausführt, scheint die Überhöhung der Vorläuferkonzeption durch die Eliaskonzeption zu sein. Schon in 3, 2 f verläßt Mt, wie Lohmeyer gesehen hat⁷⁹, das Schema Vorläufer-Messias. In 17, 10–13 entfaltet er den Eliasglauben *expressis verbis* und bezeichnet in 11, 12–15 den Boten von 11, 10 als Elias. Elias ist eschatologische Gestalt und kann in den Massen eines Wegbereiters nicht mehr begriffen werden. Der Vorläufer wird zur eschatologischen Heilsgestalt. Der Eliasglaube ist dann aber nicht nur ein „Ausdruck“ des Vorläuferglaubens, sondern seine entschiedene Weiterführung, auch wenn die atl Grundlage für beide Formen die gleiche ist (Mal 3, 1. 23)⁸⁰.

Um die einzigartige Heilsbedeutung Jesu gegenüber dem Täufer nicht anzutasten, werden Sicherungen angebracht. In dieser Funktion sind die Stellen zu werten, an denen Mt zwischen Johannes und Jesus genauer unterscheidet als die Vorlagen. Der Tenor der gesamten Tradition bei ihm ist aber der der „Verchristlichung“. Johannes steht jenseits von „Propheten und Gesetz“, er ist Kündiger des Gottesreiches und gehört in die Zeit der Verwirklichung und Ankunft des Reiches.

Hier ist die Frage zu stellen, welche Motive hinter der ganzen Konzeption stehen. Ist es nur ein immanenter Verschmelzungsprozeß innerhalb der kirchlichen Glaubensentfaltung? Oder das Bestreben, den Täufer gegenüber anderen Ansprüchen (von Johannesjüngern, Schriftgelehrten?) für die Kirche gleichsam zu beschlagnahmen? Handelt es sich nur um die literarische Neigung zur Vereinheitlichung und stilistischen Angleichung⁸¹? Oder um ein stärker christologisch orientiertes Denken, das nachträglich Johannes im Lichte Christi sieht und ihm seine Züge aufprägt? Oder das Bewußtsein, „daß die Gemeinde, der Mt zugehört, in den Johannestäuflingen Beginn und Teil des eigenen Lebens und Glaubens sieht, der sich in den Jesusjüngern erfüllend und erfüllt fortsetzt“⁸²? Manche

77) Joh. d. T. 13 ff.

78) S. 17–26.

79) Joh. d. T. 15.

80) Gegen Bultmann 178.

81) So F. C. Burkitt, *Christian Beginnings*, London 1924, 15 f.

82) Lohmeyer, Mt 45 zu 3, 2.

dieser Motive sind wohl beteiligt gewesen, sie werden aber dem ganzen Tatbestand nicht gerecht.

Das entscheidende Motiv scheint die Anklage gegen Israel und damit der Anspruch des wahren Gottesvolkes auf den Täufer zu sein. Johannes wird in eine scharf umrissene Konzeption des Ev eingebaut. Israel hat früher die Propheten und auch jetzt den Täufer wie den Messias verworfen. Aus diesem Grunde ist sein Tod als typischer Prophetentod beschrieben, der Täufer und die Taufe treten zurück hinter dem Propheten und seiner Prophetie. Deshalb muß er auch Elias sein. Damit wird sowohl die schriftgelehrte These von der vorherigen Ankunft des Elias aufgefangen und neutralisiert, wie auch unmißverständlich dargestellt, daß Jesus der wirkliche Messias war. Der Eliasglaube mag für die apologetische Situation des Mt unentbehrlich gewesen sein. Damit ist gegeben, daß Johannes in den neuen Äon hineingehört. Wie Jesus hat er das Reich angekündigt und den gleichen Gegnern das Zorngericht angedroht, auch ihm wurde der Glaube verweigert und das Schicksal Jesu bereitet. Schon damit hat sich Israel das Gericht gesprochen und aller Ansprüche auf das Reich begeben (21, 43). So steht hinter diesem ganzen Komplex die tiefe Kluft, die die beiden „Völker“ trennt, und das kraftvolle Selbstbewußtsein der Kirche, das wahre Israel zu sein.

ZUM PROBLEM DER BRÜDER DES HERRN

Von Josef Blinzler

In den letzten Jahren sind sich katholische und protestantische Schriftauslegung in vielfacher Hinsicht nähergekommen¹. Keine Spur einer Annäherung jedoch ist in der Stellung zur Herrenbrüderfrage zu bemerken. So bestimmt und allgemein von den katholischen Exegeten die Herrenbrüder für Verwandte Jesu entfernteren Grades, also für seine Vettern, erklärt werden², ebenso bestimmt und allgemein wird von den protestantischen Auslegern behauptet, daß es sich um leibliche Brüder des Herrn, um Söhne Marias und Josephs handle³. Wenn in der

1) Das ist auch von protestantischer Seite gelegentlich ausgesprochen worden, vgl. etwa *E. Käsemann*, Neutestamentliche Fragen von heute, *Zschr. f. Theol. u. Kirche* 54 (1957) 1-21, der unter anderem schreibt: „Gerechtigkeit verpflichtet uns zuzugeben, daß die moderne katholische Exegese zum mindesten in Deutschland und seiner näheren Umgebung ebenfalls ein Niveau erreicht hat, das dem der protestantischen Arbeit im allgemeinen nicht mehr nachsteht, sie an Sorgfalt sogar nicht selten übertrifft. Dieser Vorgang beweist, daß die historisch-kritische Methode grundsätzlich Allgemeingut geworden ist. Sie kennzeichnet nicht mehr ein theologisches Lager der Exegese, sondern scheidet faktisch nur noch Wissenschaft von Spekulation oder Primitivität. Die Angleichung der verschiedenen Fronten ist vielleicht das charakteristische Merkmal unserer Epoche“ (S. 2).

2) Es genügt, einige neuere Publikationen zu nennen: *M.-J. Lagrange*, *Évangile selon Saint Marc*, ed. corr. et augm. Paris 1947, 79-93; *J. Schmid*, *Das Evangelium nach Markus*, Regensb. 1954³, 85-87; *J. Sickenberger*, *Art. Brüder Jesu*, *LThK II* (1931) 580-582; *P. R. Botz*, *Die Jungfrauschaft Mariens im NT u. in der nachapostolischen Zeit*, Diss. Tüb. 1935; *H. Haag*, *Bibel-Lexikon*, Eins. Zür. Köln 1951, 261-264; *S. Shearer*, *The Brethren of the Lord*, in: *A Cath. Commentary on Holy Scripture*. London 1953, 844-846; *A. Jones*, *Reflexions on a Recent Dispute*, *Scripture* 8 (1956) 13-23; *H. Cazelles*, *Art. Frères du Seigneur*, *Catholicisme IV* (1956) 1630-3.

3) Die umfassendste Untersuchung ist die von *Tb. Zahn*, *Brüder und Vettern Jesu*, in: *Forschungen zur Gesch. des ntl. Kanons u. der altkirchl. Literatur VI*, Lpz. 1900, 225-364. Ziemlich eingehend behandelt das Problem auch *A. Meyer*, *Jesu Verwandtschaft*, in: *E. Hennecke*, *Ntl. Apokryphen*, Tüb. 1924², 103-110. Die Stellung der altkirchlichen Schriftsteller zu unserer Frage, speziell des Irenäus und des Tertullian, beleuchtet *H. Koch* in zwei Arbeiten: *Adhuc virgo. Mariens Jungfrauschaft u. Ehe in der altkirchlichen Überlieferung bis zum Ende des 4. Jh.* Tüb. 1929; *Virgo Eva - Virgo Maria. Neue Untersuchungen über die Lehre von der Jungfrauschaft und Ehe Mariens in der ältesten Kirche*, Bln./Lpz. 1937. Daß in den Kommentaren und sonstigen exegetischen Werken die Deutung der Herrenbrüder auf leibliche Brüder Jesu das Feld beherrscht, ist eine Tatsache, die nicht im einzelnen belegt zu werden braucht. Höchstens die Vertreter von Sonderansichten verdienen erwähnt zu werden. Für die Stiefbrüdertheorie haben sich ausgesprochen *J. B. Lightfoot*, *Saint Paul's Epistle to the Galatians*, London 1887⁹, 252-291, *C. Harris*, *Art. Brethren of the Lord*, *Dict. of Christ and the Gospels I* (1906) 232-237, *J. H. Bernard* - *A. M. McNeile*, *The Gospel acc. to St. John*, I, Edinb. 1928, 84-86 und *M. A. Siotes*, *Τὸ πρόβλημα τῶν ἀδελφῶν τοῦ Ἰησοῦ*, Athen 1950 (der damit den Standpunkt der griechisch-orthodoxen Kirche wiedergibt). Eine eigentümliche Ansicht vertritt *G. M. de la Garenne*, *Le problème des „Frères du Seigneur“*, Paris 1928: Jakobus und Joses sind Söhne aus einer ersten Ehe des Klopas, des Bruders des hl. Joseph. Die Ehe Josephs und Marias war kinderlos. Nach dem Tod Josephs ging Klopas mit Maria eine Leviratsehe ein. Der erste Sohn aus dieser Ehe, Jesus, galt gesetzlich als Sohn Josephs, die weiteren Söhne, Judas und Simon, waren sowohl wirklich als auch gesetzlich Kinder des Klopas und der Maria. Diese Konstruktion hat mit Recht keinen Beifall gefunden, vgl. *M. Goguel*, *Revue de l'histoire des religions* 98

Art und Weise, wie jede der beiden Parteien ihre These vorbringt, ein Unterschied besteht, dann ist es der, daß man katholischerseits gewöhnlich noch bemüht ist, die Argumentation der Gegenseite zu berücksichtigen und zu entkräften⁴, während die protestantischen Ausleger ein entsprechendes Vorgehen meist schon für überflüssig halten⁵. Sie sind eben zutiefst davon überzeugt, daß die katholische These nicht durch unvoreingenommene Befragung der geschichtlichen Zeugnisse, sondern durch den Blick auf die jeden Katholiken bindende Lehre von der immerwährenden Jungfräulichkeit Mariens gewonnen sei. „Es gibt kein Herrenbrüderproblem für die Geschichte, es gibt ein solches nur für die katho-

(1928) 120–125. Nur zwei nichtkatholische Autoren neuester Zeit sind mir bekannt geworden, die mit Bestimmtheit Jesu Brüder für seine Vettern erklären: W. K. Prentice, James the Brother of the Lord, in: *Studies in Roman Economic and Social History in Honor of A. C. Johnson*, ed. by P. R. Coleman-Norton, Princeton 1951, 144–151 (die Herrenbrüder = Vettern Jesu, Jakobus und Symeon, sind die späteren Bischöfe von Jerusalem; Jakobus wird mit dem Apostel Jakobus Alphaei identifiziert, dagegen wird von der Apostolizität Symeons nichts gesagt) und der Archimandrit Alexis van der Mensbrughe, *The Relatives of Our Lord*, Sobornost 3, no. 11 (1952) 483–494 (die Brüder und Schwestern Jesu sind Kinder aus der Ehe des Klopas = Alphäus mit einer Maria; Salome ist „die Schwester seiner Mutter“, Joh 19, 25). Ein gewisses Schwanken verrät Bo Reicke. In dem Artikel „Jesu bröder“ in *Svenskt Bibliskt Uppslagsverk I* (Gävle 1948) 1034 spricht er davon, daß einige Texte (Mk 15, 40; Joh 19, 25) für die Identifikation der Brüder Jesu mit entfernteren Verwandten zu sprechen scheinen, ein sicherer Schluß aber nicht gezogen werden könne. Da jedenfalls Jakobus in der Tradition als Bruder Jesu aufgefaßt wurde (Gal 1, 19; Jud 1), sei das Wort am wahrscheinlichsten in eigentlicher Bedeutung zu nehmen. Im Artikel „Simon 4“, SBU II (1951) 1123 sagt Reicke: Der Herrenbruder Simon Mk 6, 3 ist möglicherweise identisch mit Symeon, dem Nachfolger des Jakobus auf dem Bischofsstuhl in Jerusalem. Andere Mitarbeiter des SBU treten übrigens bestimmt für die Deutung auf leibliche Brüder ein, so Erik Sjöberg, „Jesus Kristus“, SBU I, 1045, Nils Alstrup Dahl, „Jakobus 5“, SBU I 975 f und Holger Mosbech, „Maria 1“, SBU II, 201 f.

4) Vgl. die oben Anm. 2 genannten Werke.

5) Ein Beispiel ist der Artikel ἀδελφός im ThWb z. NT I (1933) 144–146. Der Verfasser, Hans von Soden, behandelt das Problem in einigen wenigen Sätzen und erwähnt die katholische Auffassung, ohne sich mit ihr auseinanderzusetzen; im Gegensatz zur sonstigen Gepflogenheit wird auch der Sprachgebrauch im AT nicht untersucht (wobei freilich berücksichtigt werden muß, daß die Beiträge des ersten Bandes wesentlich knapper gehalten sind als – erfreulicherweise – die der folgenden Bände). Vgl. auch die völlige Ignorierung des Problems in RGG² (III Sp. 1995 schreibt G. Bertram lediglich: „Daß aus der Ehe noch andere Kinder, Söhne und Töchter, entsprungen sind, ist aus Mk 6, 3 Par, vgl. auch 1 Kor 9, 5 bekannt“) und vor allem bei R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Gött. 1941, 79. 217. E. Stauffer, *Jesus. Gestalt u. Geschichte*, Bern 1957, 44 äußert sich nicht über den Sinn des Herrenbrudernamens, denkt aber offenbar an leibliche Brüder; ebenso W. Grundmann, *Die Geschichte Jesu Christi*, Berlin 1957, 239. 379. Daß die heutige protestantische Exegese eine Diskussion des Problems kaum noch für notwendig hält, ist wohl vor allem dem Einfluß der Arbeit Zahns (s. oben Anm. 3) zuzuschreiben. Man sagt sich – bewußt oder unbewußt: Wenn selbst ein so ausgesprochen konservativer Gelehrter wie Theodor Zahn die katholische Auffassung für gänzlich unhaltbar erklärt hat, dann kann diese vor dem kritisch wesentlich geschärfteren Urteil der heutigen Forschung erst recht nicht mehr bestehen. Aber bei allem Respekt vor der in vieler Hinsicht ausgezeichneten Arbeit Zahns sollte man doch nicht ganz darauf verzichten, nachzuprüfen, ob seine Einzelthesen sich samt und sonders bewährt haben und nicht etwa teilweise überholt sind. Zu den unhaltbaren Positionen Zahns gehört m. E. vor allem seine Leugnung des zwischen Mk 6, 3 und 15, 40 bestehenden Zusammenhangs sowie seine Interpretation des Hegesippzeugnisses bei Eusebius, H. e. IV, 22, 4. Nun dürfte es aber außer Zweifel stehen, daß Zahns Lösung des Herrenbrüderproblems mit diesen beiden Positionen steht und fällt.

lische Dogmatik“, hat *Maurice Goguel*⁶ gemeint. Liegen die Dinge aber nun wirklich so einfach? Die nachstehenden Ausführungen hoffen zu zeigen, daß die katholische Deutung des Herrenbrudernamens gerade das Zeugnis der Geschichte, d. h. des Neuen Testamentes und der ältesten Überlieferung, ernst zu nehmen versucht.

Die neutestamentlichen Texte

Von Brüdern Jesu ist im Neuen Testament in sieben verschiedenen Zusammenhängen die Rede.

Nach der Hochzeit zu Kana begab sich Jesus mit seiner Mutter, seinen Brüdern und seinen Jüngern für kurze Zeit nach Kapharnaum (Jo 2, 12).

Zur Zeit seines Anfangswirkens in Kapharnaum, als er in einem Hause vom Volk umlagert war, wünschten ihn seine Mutter und seine Brüder zu sprechen, anscheinend mit der Absicht, ihn seiner Überbeanspruchung durch das Volk zu entziehen (Mk 3, 31–35; Mt 12, 46–50; Lk 8, 19–21; vgl. die Einleitungsszene Mk 3, 20 f).

Die Einwohner von Nazareth stellten nach Jesu Synagogenpredigt die Frage: „Ist das nicht der Zimmermann, der Sohn der Maria⁷ und der Bruder des Jakobus, Jose⁸, Judas und Simon? Und sind nicht seine Schwestern hier bei uns?“ (Mk 6, 3; die Parallele bei Mt 13, 55 f lautet: „Ist das nicht der Sohn des Zimmermanns? Heißt nicht seine Mutter Maria und seine Brüder Jakobus, Joseph⁹, Simon und Judas? Und sind nicht alle seine Schwestern bei uns?“).

Vor dem Laubhüttenfest wurde Jesus von seinen Brüdern aufgefordert, nach Judäa zu gehen, damit auch seine dortigen Anhänger die Werke sähen, die er

6) Jésus, Paris 1950², 200: „Il n’y a pas de problème des frères de Jésus pour l’histoire; il n’y en a que pour la dogmatique catholique.“ Mit „dogmatischen Reflexionen“ wird die katholische Deutung auch sonst oft in Zusammenhang gebracht, vgl. zuletzt *G. Bornkamm*, Jesus von Nazareth, Stg. 1956, 181.

7) Neben der Lesart „der Zimmermann, der Sohn der Maria“, bezeugt durch sämtliche Unzial- und viele Minuskel-Hss, findet sich in anderen Minuskel-Hss und in Übersetzungen die Variante „der Sohn des Zimmermanns und der Maria“ (in P 45 fehlen die letzten drei Worte). Ersteres ist schwerlich „dogmatische Korrektur“ (*E. Klostermann*, Das Markus-Ev., Tüb. 1936³, 55; *G. Bertram*, RGG III, 1995²), vielmehr wird letzteres daraus zu erklären sein, daß man den Text bei Mk an den bei Mt (13, 55) anzugleichen versuchte; vgl. auch *W. Michaelis*, Das Evangelium nach Matthäus II, Zürich 1949, 261, der mit Recht hervorhebt, daß im Falle der Richtigkeit von Klostermanns Vermutung „unerklärt bliebe, warum die Korrektur nicht folgerichtig auch an der Mt-Fassung vorgenommen worden ist“.

8) Bei Mk ist die bestbezeugte und sicher ursprüngliche Namensform des zweiten Herrenbruders „Jose^s“. Dafür sprechen BDL Θ Δ fam. 13 543 33 565 579 700 mit der Genitivform Iosétos, ACW II fam. 1 2 28 157 330 569 575 892 1071 mit der Genitivform Iosè. In S 121 und mehreren Itala-Hss ist dafür die gewöhnliche und von Mt an der Parallele gebrauchte Namensform „Joseph“ eingesetzt. „Jose^s“ ist präzisiertes „Jose“ und dieses eine auch sonst (vgl. Pirke Abot I, 4. 5) bezeugte, anscheinend spezifisch galiläische (so *Lagrange*, a. a. O., 148) Abkürzung für Joseph.

wirkte. Der Evangelist bemerkt dazu: „Denn nicht einmal seine Brüder glaubten an ihn.“ Nachdem die Brüder zum Fest hinaufgegangen waren, zog Jesus hinauf, aber nicht öffentlich (Joh 7, 3–5, 9 f).

Nach der Himmelfahrt versammelten sich die elf Urapostel im Saale zu Jerusalem „mit den Frauen und Maria, der Mutter Jesu, und mit seinen Brüdern“ (Apg 1, 14).

Paulus berichtet, er habe drei Jahre nach seiner Bekehrung Kephas in Jerusalem besucht, und fügt hinzu: „Einen anderen der Apostel sah ich nicht außer (oder: sondern) Jakobus, den Bruder des Herrn“ (Gal 1, 19).

In 1 Kor 9, 5 fragt Paulus: „Haben wir nicht das Recht, eine Schwester als Frau mitzunehmen, wie auch die übrigen Apostel und die Brüder des Herrn und Kephas?“

Nicht hierher gehören die Stellen Mt 28, 10 und Jo 20, 17, wo der vom Auferstandenen gebrauchte Ausdruck „meine Brüder“ eine liebevolle Jüngerbezeichnung ist.

Das NT weiß demnach von vier¹⁰ Brüdern Jesu. Ihre Namen sind Jakobus, Joses, Judas und Simon. Wahrscheinlich handelt es sich hier (Mk 6, 3) um eine Aufzählung dem Alter nach, so daß Jakobus der älteste, Simon der jüngste der Brüder war; denn eine Aufzählung dem Range oder der Bedeutung nach kann nicht vorliegen, da Joses, wie das Schweigen der alten Kirche über ihn beweist, überhaupt keine Bedeutung erlangt hat, im Gegensatz zu Judas und besonders, wie sich noch ergeben wird, zu Simon. Von den Schwestern ist weder ein Name noch die Zahl bekannt; der Ausdruck „alle seine Schwestern“ Mt 13, 56 läßt erkennen, daß es wenigstens drei waren¹¹. In welchem Verwandtschaftsverhältnis stehen diese Personen zu Jesus?

9) Bei Mt ist die Form „Joseph“ ursprünglich (S^a B C Θ syrsin syrcur usw.), das äußerst schwach bezeugte „Joses“ (K L W Δ) ist Angleichung an Mk. In S* D und vielen anderen Unzial-Hss steht dafür auffallenderweise „Ioannes“. *Goguel*, a. a. O., 200 A. 1 möchte diesen Namen daraus erklären, daß die Buchstaben ΙΩΣ als Abkürzung mißverstanden wurden, wahrscheinlich aber ist er „aus gedankenloser Erinnerung an die Folge Jakobus – Johannes im Apostelkreis“ entstanden (*Tb. Zahn*, *Das Ev des Matthäus*, Lpz.–Erl. 1922⁴, 500 A. 71).

10) Es ist nicht ganz sicher, ob die Aufzählung Mk 6, 3 vollständig sein will. Der erste Eindruck ist jedenfalls der, daß die Nazarethaner nicht etwa aus einer größeren Zahl einige Namen, die ihnen gerade in den Sinn kommen, herausgreifen (so *F. Bechtel*, *Catholic Encycl.* II [NY 1907] 767), sondern daß sie die Namen sämtlicher Männer nennen, von denen sie wissen, daß sie zu Jesus in einem „Bruder“-Verhältnis stehen. Trotzdem muß mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß die Liste nicht erschöpfend ist; vgl. *J. Klausner*, *Jesus von Nazareth*, Jerusalem 1952³, 318: „Mindestens vier Brüder.“ Aber auch wenn dieser Fall gegeben wäre, müßte man annehmen, daß die sonstigen Herrenbrüder in der Urkirche keine Rolle gespielt haben, und das NT, wenn es den Ausdruck „die Brüder (Jesu)“ gebraucht, nur die vier bei Mk 6, 3 namentlich genannten im Auge hat.

11) So auch *Zahn*, *Forsch.*, 334 u. *Michaelis*, a. a. O. II, 262: „Mehr als zwei“; weniger exakt *Klausner*, a. a. O., 319: Mindestens zwei Schwestern.“

Daß es sich nicht um ältere Vollbrüder und Vollschwwestern des Herrn handeln kann, wird heute allgemein (auf Grund von Mt 1, 23; Lk 1, 27; 2, 7) zugestanden. Aber daß an wirkliche Geschwister Jesu, also an jüngere Kinder aus der Ehe Josephs und Marias zu denken ist, dafür glaubt man zwingende Gründe zu haben.

Das Hauptargument besteht in der Feststellung, daß das von den Evangelisten und von Paulus verwendete Wort *ἀδελφός*, sofern es nicht übertragen verwendet ist, regelmäßig den Vollbruder (ausnahmsweise auch den Halbbruder) bezeichnet. Weder bei den klassischen Schriftstellern¹², noch bei den griechisch schreibenden Juden zu jener Zeit¹³, noch im NT¹⁴ komme *ἀδελφός* in der Bedeutung „Vetter“ vor. Hätten die ntl Autoren wirklich an Vettern Jesu gedacht, dann würden sie sich des Wortes *ἀνεψιός*, das sich Kol 4, 10 findet, bedient haben¹⁵.

Zweifelloos ist diese Erklärung die einfachste und auf den ersten Blick nächstliegende. Es fragt sich nur, ob der ntl. Herrenbruderbezeichnung wirklich ein einfacher Sachverhalt zugrunde liegt und ob nicht vielmehr hier besondere Verhältnisse hereingespielt haben. Was das Sprachliche anlangt, so bedeutet *ἀδελφός* gewiß in Texten aus rein griechischem Milieu in der Regel den leiblichen Bruder. Aber schon hier gibt es Ausnahmen. So nennt Kaiser Marcus Antoninus (1, 14, 1) den ihm verschwägerten Severus seinen *ἀδελφός*. Und in einer griechischen Inschrift des 3. Jahrhunderts v. Chr. wird die Frau eines Mannes, die zugleich dessen Base war, als „seine Schwester und Frau“ bezeichnet: *Βερενίκη ἡ ἀδελφὴ καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ*¹⁶. Dieser erweiterte Sprachgebrauch findet sich besonders häufig in semitisch beeinflussten Texten. Da es im Hebräischen und Aramäischen kein eigenes Wort für Vetter gibt, hat man dafür zur Vermeidung umständlicher Umschreibungen (Sohn der Schwester des Vaters, Sohn des Bruders der Mutter u. dergl.¹⁷) nicht selten das Wort Bruder verwendet¹⁸. Das AT enthält eine Reihe von Belegen für diese umfassendere Verwendung des Wortes „Bruder“. Gen 14, 14: Abraham hörte, daß „sein Bruder“ (gemeint ist Lot, der Sohn seines Bruders) gefangen weggeführt sei; 14, 16: Abraham brachte „Lot, seinen Bruder“ zurück

12) V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark*, London 1952, 248: „While *ἀδελφός* can be used in a wider sense, it does not denote 'cousin' in classical writers.“

13) Klausner, a. a. O., 319 A. 39: „*ἀδελφός* bedeutet in der Sprache der jüdischen Schreiber des Griechischen in jener Zeit wirklicher Bruder.“

14) Bornkamm, a. a. O., 181: „*ἀδελφός* heißt im NT niemals ‚Vetter‘.“

15) Bornkamm, a. a. O., 181; Goguel, a. a. O., 200; Taylor, a. a. O., 248 u. a.

16) *Orientis Graeci Inscriptiones*, ed. W. Dittenberger, Lpz. 1903 ff: 60, 3, zitiert nach H. G. Liddell – R. Scott – H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon I*, Oxford 1951⁹, 20 s. v. *ἀδελφή*.

17) Nur „Sohn des Bruders des Vaters“ konnte kürzer ausgedrückt werden (ben-dod), vgl. Lev 10, 4; analog „Tochter des Bruders des Vaters“ (z. B. Est 2, 7).

18) Ähnlich scheint es im Altnordarabischen gewesen zu sein, s. G. Ryckmans, *Les noms de parente Sefaitique*, *Revue bibl.* 58 (1951) 377–382.

(vgl. 13, 8: Abraham zu Lot: „Wir sind Brüder“); 29, 12: Jakob nennt sich einen „Bruder“ Labans, weil er Sohn von dessen Schwester Rebekka ist; 29, 15: Laban zu Jakob, dem Sohn seiner Schwester: „Du bist doch mein Bruder“^{18a}; Lev 10, 4: Die Aaronssöhne Nadab und Abihu heißen „die Brüder“ des Mischael und Elzaphan, deren Vater Uzziel ein Onkel Aarons war; 4 Kg 10, 13: Die „Brüder Achazjas“ müssen Vettern des Königs von Juda sein, da dessen wirkliche Brüder damals (nach 2 Chr 22, 1) bereits tot waren; 1 Chr 15, 5: David versammelte von den Nachkommen Kahats den Uriel und „seine Brüder, (insgesamt) 120“, womit, wie die Zahl beweist, nicht bloß wirkliche Brüder, sondern auch entferntere Verwandte gemeint sind, ebenso dann in den Versen 6, 7, 8, 9, 10, 12, 16, 17, 18 (auch 9, 6); 23, 21 f: Eleasars Töchter heirateten „ihre Brüder“, nämlich die Söhne Kis', des Bruders ihres Vaters, also ihre Vettern¹⁹. In allen diesen Fällen erscheint in der LXX das Wort ἀδελφός. Erwähnung verdient auch eine Stelle bei Josephus, Ant. 1, 12, 1 § 209, 211: Abraham, der die Sara als seine Schwester (ἀδελφή) ausgegeben hatte, rechtfertigte diese Bezeichnung damit, daß Sara seines Bruders Kind sei. Schließlich ist dieser Sprachgebrauch jetzt auf ägyptischen Papyrustexten des 2./1. Jahrhunderts v. Chr. nachgewiesen: In P. Adler Gr. 7 begegnet ἀδελφός als Bezeichnung des Sohnes des Neffen, in P. London Inv. 2850 col II 15 als Bezeichnung des Neffen²⁰. Da der ntl. Ausdruck, bei dem es sich um eine feste Redensart handeln wird, zweifellos auf das Aramäische zurückgeht, kann demnach die Möglichkeit nicht bestritten werden, daß er in einem weiteren Sinn zu nehmen ist, also Geschwisterkinder oder Vettern entfernteren Grades bezeichnet. Wie es zu dieser Redensart kam und warum sie auch im Griechischen beibehalten wurde, ließe sich durchaus einleuchtend erklären. Man muß von der unbestreitbaren und unbestrittenen Tatsache ausgehen, daß die männlichen Verwandten Jesu in der Urkirche eine besondere Gruppe neben den Aposteln gebildet (Apg 1, 14; 1 Kor 9, 5) und sich eines hohen Ansehens erfreut haben. Es kann nun als sicher angesehen werden, daß diese Männer, selbst wenn sie nur Vettern Jesu waren, in der aramäisch sprechenden Kirche als „die Brüder des Herrn“ bezeichnet worden sind; es gab ja in dieser Sprache keinen anderen Kurzausdruck zur Umschreibung dieses Verwandtschaftsverhältnisses und außerdem kam gerade in diesem Titel die besondere Achtung, die man jenem Kreis entgegenbrachte, zum Ausdruck. War der Titel aber in der Urkirche einmal eingebürgert, dann ist es geschichtlich so gut wie undenkbar, daß man ihn im

18a) Zu dieser Stelle vgl. aber D. Daube – R. Yaron, Jacob's Reception by Laban, Journ. of Sem. Studies 1 (1956) 60–62: Die bisher anerkannte Bruderschaft werde durch Laban aufgekündigt: „Bist du mein Bruder?“ = „Du bist nicht mehr mein Bruder.“

19) Auch die in Job 42, 11 erwähnten „Brüder und Schwestern“ Jobs sind offenbar nicht seine leiblichen Geschwister, sondern (nach 19, 14, wo „meine Verwandten“ Parallelausdruck ist für „meine Brüder“ von V. 13) entferntere Verwandte, s. Lagrange, a. a. O., 80.

20) The Adler Papyri. The Greek Texts ed. by E. N. Adler, J. G. Tait and F. M. Heichelbeim, Oxford 1930, 6–22. Vgl. dazu V. Tscherikover – F. M. Heichelbeim, Jewish Religious Influence in the Adler Papyri, Harvard Theol. Rev. 35 (1942) 25–44, spez. 32–36; J. J. Collins, The Brethren of the Lord and two recently Published Papyri, Theol. Studies 5 (1944) 484–494.

griechischen Bereich der Kirche den Herrenverwandten vorenthalten haben sollte²¹.

Lassen sich auf diese Weise jene Stellen erklären, wo die ntl. Autoren *von sich aus* die Bezeichnung gebrauchen, so bildet auch Mk 6, 3 par, die einzige Stelle (außer 3, 34 par), wo der Ausdruck anderen in den Mund gelegt ist, keine Schwierigkeit. Für die Nazarethaner war die Bezeichnung Jesu als eines „Bruders“ des Jakobus usw. die einzig natürliche, erstens, weil eine exakte Bezeichnung des Verwandtschaftsverhältnisses langatmige Umschreibungen erfordert hätte, zumal, wenn die aufgeführten Verwandten verschiedenen Linien angehört haben sollten²², und zweitens, weil die Nazarethaner ja hervorheben wollen, wie *eng* Jesus mit den ihnen bekannten Personen verbunden ist, so daß es nicht einmal notwendig ist, mit der an sich sehr naheliegenden (vgl. Lk 3, 23; 4, 22; Mt 13, 55; Joh 1, 45; 6, 42) Möglichkeit eines Irrtums seitens der Landsleute Jesu zu rechnen. Der Evangelist (bzw., falls er hier auf einer bereits griechischen Quelle fußen sollte, der Formgeber dieser Quelle) hatte also hier erst recht keinen Grund, von der herkömmlichen Bezeichnung abzugehen.

In der Tatsache, daß im NT neben Jesu Brüdern mehrmals auch seine Mutter auftritt, sieht man einen weiteren wichtigen Beweis dafür, daß es sich um leibliche Brüder handeln müsse²³. So naheliegend diese Schlußfolgerung auch ist, daß sie zwingend und die einzig mögliche wäre, kann nicht behauptet werden. Keiner der Texte wird unverständlich, wenn wir in den Brüdern erwachsene Söhne eines nahen Verwandten (etwa eines Bruders) Josephs oder Marias sehen, dessen Haushalt Maria nach dem Tode Josephs²⁴ sich angeschlossen hat. Warum soll es

21) Goguel, a. a. O., 200 meint: Da der Übergang von der aramäischen zur griechischen Form der Überlieferung wahrscheinlich in zweisprachigen Gemeinden (wie etwa die von Antiochien eine war) erfolgt ist, hätte man das Wort ἀδελφός gebraucht, wenn in den Herrenbrüdern nicht wirkliche Brüder gesehen worden wären. Aber man fragt sich schon, warum diese Kreise unbedingt pedantischer gewesen sein sollen als die Schöpfer der Septuaginta, die doch gewiß auch zweisprachig waren und trotzdem das hebräische Wort für Bruder auch da, wo es ganz offenkundig nicht wirkliche Brüder bezeichnete, wörtlich ins Griechische übertragen haben. Vor allem aber übersieht Goguel, daß eine wörtliche Übersetzung der Herrenbruderbezeichnung unerläßlich war, wenn es sich um einen eingebürgerten Ebrentitel handelte. Ob man aus Joh 1, 41, wo Simon Petrus als ὁ ἀδελφός ὁ ἰδιός des Andreas bezeichnet wird, schließen darf, daß „die ntl. Schriftsteller sich in ihrem Sprachgebrauch der Mehrdeutigkeit des Begriffs ἀδελφός bewußt waren“ (so Haag, a. a. O., 262), ist sehr fraglich; vgl. W. Bauer, Griechisch-Deutsches Wörterbuch z. d. Schriften des NT, Berlin 1957⁵, 731, s. v. ἰδιός 2, mit dem Papyrusbeleg unter a.

22) Angenommen, Jakobus und Josef seien die Söhne einer Schwester der Herrenmutter, Judas und Simon die Söhne eines Bruders des hl. Joseph gewesen, dann hätte die Äußerung der Nazarethaner bei Mk lauten müssen: „Ist das nicht . . . der Sohn der Schwester der Mutter des Jakobus und Josef, der Sohn des Bruders des Vaters des Judas und Simon?“ Bei Mt: „ . . . Heißen nicht die Söhne der Schwester seiner Mutter Jakobus und Joseph, die Söhne seines Oheims (väterlicherseits) Simon und Judas?“

23) Vgl. Taylor, a. a. O., 248; W. Michaelis, ThWb z. NT IV, 646, A. 9.

24) Vgl. Zahn, a. a. O., 330: „So schließen wir mit Sicherheit, daß Joseph in der Zwischenzeit zwischen dem 12. und 30. Lebensjahr Jesu gestorben ist.“ Diese Auffassung wird ziemlich allgemein vertreten, vgl. noch Goguel, a. a. O., 199.

undenkbar sein, daß die verwitwete Mutter des Herrn nach dem öffentlichen Auftreten ihres Sohnes (Joh 2, 12) und später (Apg 1, 14) in Begleitung oder Umgebung der nächsten männlichen Verwandten erscheint, daß die letzteren gemeinsam mit Maria sich um das Schicksal Jesu besorgt zeigen²⁵ (Mk 3, 21. 31), daß die Nazarethaner, um zu zeigen, wie genau sie über die niedrige Herkunft ihres Landsmanns Bescheid wissen, neben seiner Mutter auch seine nächsten sonstigen Verwandten nennen (Mk 6, 3)²⁶?

Eine bedeutsame Rolle spielt ferner Mt 1, 25: „Und er erkannte sie nicht, bis sie ihren Sohn gebar.“ Man pflegt zu argumentieren: Wenn Joseph die ihm angetraute Maria bis zur Geburt Jesu nicht erkannt hat, dann ist damit zugleich gesagt, daß er *nach* diesem Zeitpunkt die Ehe vollzogen habe²⁷. So plausibel diese Schlußfolgerung zunächst klingt, sie erweist sich bei näherem Zusehen doch als brüchig. In der Bibel finden sich zahlreiche Beispiele dafür, daß mit „bis“ befristete Aussagen nicht in dieser Weise gepreßt werden dürfen. Vgl. etwa Gen 8, 7 (LXX)²⁸: Der von Noe ausgesandte Rabe „kehrte nicht zurück, bis das Wasser von der Erde weggetrocknet war“ — selbstverständlich ist er auch nachher nicht mehr zurückgekommen. Gen 28, 15: „Ich werde dich nicht verlassen, bis ich ausgeführt habe, was ich dir versprochen habe“ — keineswegs soll gesagt sein, daß Gott nach dem genannten Zeitpunkt Jakob verlassen werde. 2 Kg 6, 23: „Michal, Sauls Tochter, erhielt kein Kind bis zum Tag ihres Todes.“ 1 Makk 5, 54: „Keiner aus ihnen war umgekommen, bis sie wohlbehalten zurückgekehrt waren.“ Ps 110 (109) 1: „Setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde zum Schemel deiner Füße mache“ — auch nach Überwindung der Feinde soll der Angeredete zur Rechten Jahwes sitzen. Mt 28, 20: „Und sieh, ich bin bei euch alle

25) Aus der inferioren Stellung der Frau im Judentum (vgl. A. Oepke, ThWb z. NT I, 781–784) erklärt es sich, daß Maria nicht allein in der Öffentlichkeit handelnd auftritt, sondern zusammen mit den nächsten männlichen Verwandten. Daß anderseits die letzteren es für ihr Recht oder ihre Pflicht halten, Maria in den ihren Sohn betreffenden Bemühungen zu unterstützen, ist in dem stark ausgeprägten Sippen- und Familienbewußtsein des Orientalen begründet, vgl. J. Hamburger, Art. Familie, Real-Encycl. f. Bibel u. Talmud, II. Strelitz 1882, 220–223, spez. 221.

26) Taylor, a. a. O., 248 hebt noch als auffallend hervor, daß die Herrenbrüder „are never associated with Mary of Clopas“. Aber daß diese Frau, auch wenn sie Mutter der Herrenbrüder oder eines Teils davon gewesen sein sollte, in der Geschichte des öffentlichen Wirkens Jesu nicht so hervortritt wie Jesu eigene Mutter und seine *männlichen* Nächstverwandten, ist nur natürlich. Übrigens erscheint Maria auch *ohne* die „Brüder“ an der Seite Jesu in Joh 2, 1 f u. 19, 25–27. (Wenn J. Wellhausen, Das Evangelium Johannis, Bln. 1908, 13 in Joh 2, 2 „seine Brüder“ zu lesen vorschlägt statt „seine Jünger“, so ist das nicht genügend begründet.)

27) Vgl. vor allem Zahn, a. a. O., 336: „Hier handelt es sich um das Verhältnis Josephs, der schon 1, 16. 19 als Ehemann der Maria bezeichnet war, zu Maria, die V. 20 u. 24 sein Eheweib genannt war, und zwar recht eigens um ihr eheliches Verhältnis. In solchem Zusammenhang schließt die Behauptung, daß Joseph sich bis zur Geburt Jesu der ehelichen Gemeinschaft mit Maria enthalten habe, allerdings die andere ein, daß er später solche Gemeinschaft mit Maria gepflogen habe.“ Ähnlich Koch, Adhuc virgo, 33–36.

28) Anders im Urtext, s. A. Schulz, ZAW 18 (1942/43) 184 f: „Und er flog immer aus und ein, bis das Wasser von der Erde weggetrocknet war.“

Tage bis zum Ende der Welt“ — auch nachher, ja dann erst recht, wird Christus bei den Seinen sein; Jesus faßt nur die Zeit bis zur Weltvollendung ins Auge, weil er hervorheben will, daß seine Jünger in dieser Zeit der scheinbaren Trennung von ihm seiner Gnadengegenwart gewiß sein dürfen²⁹. Auch in Mt 1, 25 hat die Befristung der Aussage einen besonderen Grund³⁰. Dem Evangelisten liegt daran, zu betonen, daß Maria zu dem Zeitpunkt, da sie ihr Kind gebar, trotz der zuvor erfolgten Heimführung durch Joseph immer noch *unberührte Jungfrau* gewesen ist³¹. Darum beschränkt er sich darauf, die Zeit bis zur Geburt Jesu ins Auge zu fassen. Über das Nachher hat er damit überhaupt nichts ausgesagt³². Die von neueren Autoren (*Joüon, Buzy, Knox*) vorgeschlagene freie

29) *Zahn*, a. a. O., 335 f. hält diese Beispiele, auf die von der katholischen Exegese seit Hieronymus hingewiesen zu werden pflegt, nicht für beweisend, weil es sich um „unzweideutige Fälle“ handle, wo „sich die erforderliche Korrektur des nächstliegenden Verständnisses aus der Natur der Sache ergibt“; ähnlich *Koch*, *Adhuc virgo*, 33, A. 2; *Virgo Eva-Virgo Maria*, 107 f. Aber es ist doch selbstverständlich, daß die katholische Exegese nicht Beispiele heranziehen kann, bei denen der Sinn des „bis“ zweifelhaft bleiben muß! Soviel beweisen die beigebrachten Beispiele unbestreitbar, daß bei der Deutung solcher Aussagen Vorsicht am Platze ist und die mechanische Interpretation „bis dahin, später also nicht mehr“ verfehlt wäre. Wenn sich ein plausibler Grund angeben läßt, warum der Verfasser seine Aussage zeitlich begrenzt hat, dann ist ein Schluß auf das *postea* von vornherein problematisch.

30) Man hat diesen Grund vielfach in der Verneinung der natürlichen Vaterschaft Josephs gesehen, s. etwa *Botz*, a. a. O., 3 f. Dagegen wendet sich *Koch*, *Virgo Eva – Virgo Maria*, 107 f.: „Wenn . . . Mt 1, 25 ebenso nur einen ehelichen Verkehr ausschließen will, wie 1, 18–23 ein vorehelicher Verkehr Mariens mit Joseph oder mit einem anderen Manne verneint ist, so fragt man sich, wozu das geschieht und wozu noch ‚bis sie einen Sohn gebar‘ beigelegt ist. Zur ‚Betonung der legalen Vaterschaft‘ Josephs war die ‚Verneinung seiner natürlichen Vaterschaft‘ doch nicht notwendig, da diese Verneinung schon 1, 18 ff. deutlich genug enthalten ist, und Joseph auch durch ehelichen Verkehr mit seiner schwangeren Frau nicht natürlicher Vater ihrer vorehelichen Leibesfrucht hätte werden können . . . Da für die Beifügung des „bis“ ohne Absicht der Grenzsetzung kein stichhaltiger Grund angegeben werden kann, so bezeichnet es eben die Grenze.“ Wenn *F. X. Steinmetzer*, *ThRv* 37 (1938) 183 darauf erwiderte: „Die Grenzsetzung findet doch statt nur zu dem Zwecke, um die übernatürliche Herkunft des Kindes gegen unberechtigte Einsprüche sicherzustellen“, so wird das *Koch* kaum überzeugen; denn dieser konnte immer noch entgegenhalten, warum denn Matthäus nach 1, 18 („da fand sich, ehe sie zusammenkamen, daß sie vom Heiligen Geist schwanger war“) und 1, 20 („das in ihr Gezeugte stammt vom Heiligen Geist“) noch mit Einsprüchen gegen die übernatürliche Herkunft des Kindes gerechnet haben soll.

31) So auch *J. Schmid*, *Das Evangelium nach Matthäus*, Regensb. 1956³, 44. Warum legt der Evangelist aber auf diese Tatsache Wert? Die Antwort dürfte Mt 1, 23 geben, wo Matthäus die Immanuel-Weissagung Is 7, 14 zitiert. Darin wird von der Jungfrau nicht nur gesagt, daß sie empfangen, sondern auch, daß sie – die Jungfrau – einen Sohn gebären wird (*τέξεται υἱόν*). Daß der erste Teil der Weissagung an Maria in Erfüllung gegangen ist, war bereits in 1, 18 vom Evangelisten und in 1, 20 vom Engel gesagt worden. Aber auch die zweite Aussage über die Jungfrau hat sich an Maria erfüllt: Sie hat, obwohl damals schon längst von Joseph heimgeführt, als völlig unberührte Jungfrau einen Sohn geboren (*ἔτεκεν υἱόν*) kennzeichnet den Vorgang deutlich als Erfüllung der Weissagung *τέξεται υἱόν*). So dient dem Evangelisten die Feststellung 1, 25a als ein neuer und abschließender Beweis dafür, daß in Jesus wirklich der von Isaias geweissagte Messias erschienen ist.

32) Auch *Taylor*, a. a. O., 248 schreibt unter Bezugnahme auf *Lightfoot*, a. a. O., 271 und *Harris*, a. a. O., 235: „Mt 1, 25 neither asserts nor implies any subsequent intercourse.“

Übersetzung „Und er hatte sie nicht erkannt, als sie ihren Sohn gebar“³³ ist sachlich richtig. Man hat manchmal den Einwand vorgebracht: Wenn Matthäus von der dauernden Jungfräulichkeit Marias überzeugt war, dann hätte er sich doch nicht einer Ausdrucksweise bedient, die von seinen Lesern leicht mißverstanden werden konnte³⁴. Aber dieser Einwand schlägt nicht durch. Wenn, wie ja dieser Einwand voraussetzt, zur Zeit der Entstehung des Mt-Ev. in der Kirche nichts von weiteren Söhnen Marias und Josephs bekannt war, warum soll dann der Evangelist überhaupt mit der Möglichkeit eines Mißverständnisses gerechnet haben? Was die Frage nach dem Verhalten Josephs zu Maria betrifft, so dürfte folgende Erwähnung am Platze sein: Der Grund, warum Joseph bis zur Geburt Jesu Maria nicht erkannt hat, lag offensichtlich in seiner heiligen Scheu vor dem Gotteswunder, das an seiner Verlobten und nachher Heimgeführten geschehen war. Diese Scheu kann sich später nicht vermindert haben. Ereignisse wie das Wunder der Geburt, die Anbetung der Hirten, die Huldigung der Magier, die Tempelszene mit Simeon und Anna müssen Joseph, wenn man schon nicht mit einer ihm zuteil gewordenen besonderen Offenbarung rechnet, in seiner ehrfürchtigen Scheu vor Maria noch bestärkt haben³⁵.

Ein ganz ähnliches Argument stützt sich auf Lk 2, 7: „Und sie gebar ihren erstgeborenen Sohn“³⁶. Durch die Verwendung des Wortes *πρωτότοκος* soll der

33) Siehe *Shearer*, a. a. O., 844 (nr. 672 f).

34) Vgl. *Zahn*, a. a. O., 335; *Taylor*, a. a. O., 240; *Koch*, *Adhuc virgo*, 36; *Virgo Eva – Virgo Maria*, 108, A. 1 Schluß. – *J. G. Machen*, *The Virgin Birth of Christ*, NY/London 1930, 144 meint: Wenn Matthäus vorausgesetzt hätte, daß Joseph mit Maria niemals ehelichen Umgang hatte, dann wäre es befremdend, daß er das nicht in einfachen Worten gesagt hat. Aber eine Angabe dieser Art (etwa in der Form von Jdt 16, 22 οὐκ ἔγνω ἀνὴρ αὐτὴν πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς αὐτῆς) hätte zu dem Nachweis, um den es dem Evangelisten hier zu tun ist (s. oben Anm. 31), nichts beigetragen, sondern diesen im Gegenteil nur undeutlich gemacht. Denn nicht daß Maria für die ganze Dauer ihres Lebens Jungfrau gewesen ist, sondern allein die Tatsache, daß sie Jungfrau im Augenblick der Geburt Jesu war, läßt sie (im Sinne des Mt) als die *παρθένος* der Immanuel-Weissagung und ihren Sohn als den Messias erscheinen. *Koch*, a. a. O., 108 (vgl. auch die Andeutung bei *A. Plummer*, *Gospel acc. to St. Luke*, Einb. 1916⁴, 53) macht für seine Deutung noch geltend, daß nicht der Aorist ἔγνω, sondern das Imperfekt ἐγίνωσκεν gebraucht ist; vgl. jedoch dagegen Joh 9, 18 οὐκ ἐπίστευσαν ἕως οὗτο ἐφώνησαν. Da das οὐ γινώσκειν Josephs nicht etwas Einmaliges, sondern dauernd Geübtes war, mußte das Imperfekt als die gegebene Zeitform erscheinen, auch wenn der Evangelist das spätere Verhalten Josephs nicht in Betracht gezogen hat. Übrigens zeigt auch die abschließende Bemerkung: „Und er nannte seinen Namen Jesus“, daß der Blick des Evangelisten bis zum Schluß von V. 25 nur auf der Geburtsgeschichte ruht und nicht darüber hinausgreift.

35) Selbst *Koch*, a. a. O., 86 steht nicht an zu erklären: „Es sind tatsächlich Gründe, denen man vom christlich-religiösen Standpunkt aus unter Voraussetzung der metaphysischen Gottessohnschaft Jesu und seiner jungfräulichen Geburt nur zustimmen kann: Maria hätte für Joseph unbedingt ‚Tabu‘ sein müssen, nachdem sie durch die Empfängnis vom Heiligen Geiste und die Geburt des Gottessohnes mit der Gottheit in so innige Berührung gekommen war.“

36) Die Worte „ihren Erstgeborenen“ sind von hier auch in einige Textzeugen bei Mt 1, 25 eingebracht (CD vg usw.).

Evangelist zu erkennen geben, daß diesem Kind noch weitere gefolgt sind³⁷. Diese Schlußfolgerung ist jedoch nicht zwingend, weil den Titel „Erstgeborener“ (hebr. *bekor*) im Judentum jeder erste Sohn trug, gleichgültig, ob ihm Geschwister gefolgt sind oder nicht (Ex 13, 2; Num 3, 12). Eine jüdische Grabinschrift vom 28. Januar 5 v. Chr., die seit dem Jahre 1922 bekannt ist, enthält die Worte: *ὠδεῖνι δε Μοῖρα πρωτοτόκου με τέκνον πρὸς τέλος ἤγε βίου* = „Bei den Geburtswehen meines erstgeborenen Kindes führte mich das Schicksal an das Ende meines Lebens“³⁸. Die Geburt ihres ersten Kindes hat dieser jüdischen Frau also das Leben gekostet. Obwohl sie nur *einem* Kind das Leben geschenkt hat, heißt dieses doch ihr erstgeborenes³⁹. Auf die Frage, warum Lukas den Ausdruck, der leicht mißverstanden werden konnte, nicht vermieden hat⁴⁰, könnte man auch hier (vgl. oben zu Mt 1, 25) antworten, daß Lukas ein Mißverständnis nicht zu befürchten brauchte, wenn von der Existenz weiterer Söhne Marias zu seiner Zeit nichts bekannt war. Aber diese Erklärung dürfte hier nicht ausreichen. Es bleibt nämlich die Frage: Warum hat Lukas nicht das Wort *μόνος* oder *μονογενής* verwendet⁴¹? Er muß einen besonderen Grund gehabt haben, warum er gerade den Terminus *πρωτότοκος* gewählt hat. Ein Grund scheint darin zu liegen, daß er auf solche Weise die Szene von der Auslösung der Erstgeburt 2, 22 f vorbereiten wollte⁴². Wie dort die Nichterwähnung des eigentlichen Auslösungs-

37) Vgl. *Zahn*, a. a. O., 335; *Goguel*, a. a. O., 200; *Koch*, *Adhuc virgo*, 37; *Virgo Eva – Virgo Maria*, 102–106. *Klausner*, a. a. O., 319 beruft sich auch auf die Bezeichnung Jesu als des „Erstgeborenen unter vielen Brüdern“ Röm 8, 29, da es „nicht notwendig“ sei, diese Worte rein geistig aufzufassen (ebd. A. 42) – eine völlig unmögliche Deutung.

38) *C. C. Edgar*, *More Tomb-Stones from Tell el Yahoudieh*, *Annales du service des antiquités de l'Égypte* 22 (1922) 7–16; *H. Lietzmann*, *Jüdisch-griechische Inschriften aus Tell el Yehudieh*, *ZNW* 22 (1923) 280–286 (Nr. 21). Tell el Yehudieh, in dessen Nähe der jüdische Friedhof mit wertvollen Grabsteininschriften ausgegraben wurde, ist das alte Leontopolis.

39) Vgl. *J.-B. Frey*, *La signification du terme πρωτότοκος d'après une inscription juive*, *Biblica* 11 (1930) 379–390; *R. F. Stoll*, *Her Firstborn Son*, *Eccl. Review* 108 (1943) 17–23. Auch *Koch*, a. a. O., 102–106 befaßt sich in Anhang 5 mit der Grabinschrift. Obwohl er den eben genannten Aufsatz von Frey ironisiert („Angesichts dieses Grabsteines weiß sich Frey vor Freude kaum zu fassen, und in voller Siegesstimmung verkündet er, daß durch ihn alle Behauptungen der ‚Kritik‘ bezüglich Lk 2, 7 wie ein Kartenhaus zusammenstürzen“ S. 103), räumt er doch ein, daß „jedes erste Kind, auch wenn es später das einzige bleibt, bei seiner Geburt das Erstgeborene genannt wird“ (S. 105). Zu seinen Einwänden vgl. die zwei folgenden Anmerkungen.

40) *Koch*, a. a. O., 106: „Warum ließ Lukas, obwohl er doch sonst an seinen Quellen genug änderte, das (in der Quelle vorgefundene) *πρωτότοκον* stehen, auf die Gefahr hin, dadurch ein Mißverständnis hervorzurufen?“

41) Diese Frage gilt als entscheidend, sie wird der Auffassung, daß Lukas keine weiteren Kinder Marias voraussetze, auch regelmäßig entgegengehalten, vgl. *Koch*, *Adhuc virgo*, 37, A. 2, *Virgo Eva – Virgo Maria*, 105; *Zahn*, a. a. O., 335; *Plummer*, a. a. O., 53; *E. Klostermann*, *Das Lukas-Evangelium*, Tüb. 1929², 35 usw.

42) *Zahn*, a. a. O., 335, A. 1 hat eine solche Beziehung freilich energisch bestritten: „Daß Lk 2, 7 nicht im Hinblick auf V. 23 geschrieben ist, zeigt sich auch daran, daß dort das Wort nicht wiederkehrt“ (wozu zu bemerken wäre, daß das *πᾶν ἄρσεν διανοῖγον μήτραν* in V. 23 nur ein Parallelausdruck ist für *πρωτότοκος*): s. auch *Tb. Zahn*, *Das Evangelium des Lukas*, Lpz. Erl. 1920⁴, 136: „Das *τὸν πρωτότοκον* erklärt sich auch nicht aus dem Vorblick auf V. 23 f und die dort angeführte

vorganges und die Formulierung des aus Ex 13, 2. 12 kombinierten Schriftzitats (*πάν ἄρσεν διανοῖγον μήτραν ἄγιον τῷ κυρίῳ κληθήσεται*) beweisen, ist ihm die Szene nur insofern wichtig, als sie ihm Gelegenheit gibt, aufzuzeigen, daß Jesu als *πρωτότοκος* in besonderer Weise Gott heilig, demnach mit Recht als *ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ* (4, 34) anzusprechen ist⁴³. — Aber noch eine andere Erwägung dürfte Lukas zu dem *πρωτότοκος*-Attribut bestimmt haben. Zweimal hat er im Vorausgehenden die Davidsabstammung Josephs, des gesetzlichen Vaters Jesu, hervorgehoben (1, 27; 2, 4; später 3, 31; vgl. auch 18, 38 f; 20, 41; setzt er in 1, 32⁴⁴ voraus, daß auch Maria dem Geschlecht Davids angehörte?). Nun steht in einem königlichen Hause normalerweise dem Erstgeborenen das Thronrecht zu^{44a} (vgl. 2 Chr 21, 3 *τὴν βασιλείαν ἔδωκεν τῷ Ἰωράμ, ὅτι οὗτος ὁ πρωτότοκος*, 2 Kg 3, 27 *καὶ ἔλαβεν τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν πρωτότοκον, ὃς ἐβασίλευσεν ἀντ' αὐτοῦ*). Demnach wird Lukas mit *πρωτότοκος* andeuten wollen, daß das Kind von Bethlehem der legitime Anwärter auf den Thron seines Stammvaters David, d. h. der vom Engel angekündigte (1, 32) und im AT geweissagte (2 Sam 7, 13 u. ö.) messianische Erneuerer der Davidsherrschaft ist. Zu diesem Hinweis auf die unvergleichliche Würde des Kindes bilden die unmittelbar folgenden Aussagen von 2, 7 einen eindrucksvollen Gegensatz: Das Kind ist der Heilige Gottes, der messianische Heilskönig, obwohl es sein Erdenleben in unvorstellbarer Armut und Niedrigkeit beginnt.

Damit sind die dem NT entnommenen Hauptargumente für die Ansicht, Jesu Brüder und Schwestern seien seine jüngeren Geschwister gewesen, dargestellt und beleuchtet. Es sind Indizien, die ernste Beachtung verdienen, aber daß ihnen beweisende Kraft innewohnt, läßt sich wohl nicht behaupten.

Gegeninstanzen

Andererseits fehlt es nicht an positiven Anhaltspunkten dafür, daß Jesu Brüder keine leiblichen Geschwister gewesen sein können.

gesetzliche Bestimmung; denn nicht hier, wo der Leser nicht ahnen kann, was Lukas an der späteren Stelle sagen werde, sondern erst dort wäre darauf hinzuweisen gewesen, daß Jesus der Erstgeborene seiner Mutter war.“ Ähnlich Koch, *Adhuc virgo* 37. Heute urteilt man über solche Vorverweise des Lukas anders. Schon Klostermann, a. a. O. 35 hat anerkannt, die Bezeichnung „Erstgeborener“ 2, 7 „könnte ... ungezwungen auf 2, 22 ff vorbereiten sollen“. Noch bedeutsamer ist die Feststellung von H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, Tüb. 1957², 62 A. 3: „Es ist ein Merkmal der Lk-Darstellung, daß der typologische Sinn andeutender Stellen an späterem Orte ausgewertet wird. Die Anspielungen sollen für sich selber sprechen.“

43) Vgl. auch das *ἅγιον κληθήσεται* in Lk 1, 35; zur Übersetzung der Stelle s. J. Schmid, *Das Evangelium nach Lukas*, Regensb. 1955³, 40. 44.

44) B. Weiß, *Handb. über die Evangelien d. Markus und Lukas*, Gött. 1885⁷, 279 zu Lk 1, 32: „Wenn der Sohn der Maria deutlich als der 2 Sam 7, 13 verheißene Davidide bezeichnet wird, so muß die Maria selbst als Davididin gedacht sein.“

44a) Vgl. dazu S. Bernfeld, *Art. Erstgeburt*, *Encycl. Judaica* VI Bln (1930) 722 f („Die Thronfolge war an die Erstgeburt geknüpft, weshalb z. B. die Einsetzung Salomons als Nachfolger Davids auf Gegnerschaft stieß“ Sp. 723).

An der Osterwallfahrt nach Jerusalem (Lk 2, 41–52)⁴⁵ nahm auch Maria teil, obwohl für sie keine gesetzliche Verpflichtung dazu bestand⁴⁶. Hätte sie aber noch eine Schar jüngerer Kinder zu Hause gehabt, dann wäre sie doch wohl als echte jüdische Mutter bei diesen geblieben⁴⁷, da die Wallfahrt eine Abwesenheit von mindestens 14 Tagen notwendig machte⁴⁸. Zu dieser Zeit hatte Jesus also so gut wie sicher keine nachgeborenen Geschwister⁴⁹.

Zu Beginn des öffentlichen Wirkens Jesu hätte, wie sich aus dem eben Gesagten ergibt, der älteste seiner jüngeren Brüder nicht mehr als etwa zwanzig Jahre alt sein können; die übrigen wären alle noch jünger gewesen. Was die Evangelien von den Herrenbrüdern berichten, macht es aber unmöglich, sie in einem jugendlichen oder kindlichen Alter zu denken. Sie müssen im Gegenteil älter gewesen sein als Jesus; denn ihre freimütige, ja bevormundende Haltung diesem gegenüber (Mk 3, 21. 31–35; Jo 7, 2–5) ist im Orient von seiten jüngerer Verwandter undenkbar. Waren sie aber älter als Jesus, dann können sie nicht Söhne Marias gewesen sein, da diese in der Geburtsgeschichte ausdrücklich als Jungfrau (Mt 1, 23; Lk 1, 27) und Jesus als ihr Erstgeborener (Lk 2, 7) bezeichnet wird.

Nirgends ist im NT von Söhnen (Töchtern) Marias⁵⁰ und Josephs die Rede. Nur Jesus heißt „Sohn Josephs“ (Lk 3, 23; 4, 22; Jo 1, 45), ja „*der* Sohn Josephs“ (Jo 6, 42, vgl. Mt 13, 55), „*der* Sohn Marias“⁵¹ (Mk 6, 3).

Hätte Maria außer Jesus noch andere Söhne (und Töchter) gehabt, dann wäre

45) Nach Lk 2, 41 machten Jesu „Eltern“, also Joseph und Maria, die Osterwallfahrt nicht bloß in jenem Jahr, als Jesus zwölf Jahre alt wurde, sondern *alljährlich*.

46) Nur der männliche Israelit war durch das mosaische Gesetz (Ex 23, 17; 34, 23 f; Deut 16, 16 f) verpflichtet, an den drei hohen Festen (Ostern, Pfingsten, Laubhütten) im Heiligtum zu erscheinen. Ausdrücklich werden Frauen von der Verpflichtung ausgenommen in Chagiga 1, 1, wenn es auch jüdische Autoritäten gab, die für Frauen und Kinder ein einfaches Anwesendsein im Heiligtum (ohne Opferdarbringung) verlangten, s. *Billerbeck II*, 141 f.

47) Vgl. 1 Sam 1, 7. 21–24: Anna, die – aus besonderer Frömmigkeit! – alle Jahre einmal mit ihrem Mann nach Silo wallfahrtete, um dort Jahwe zu opfern, blieb nach der Geburt Samuels daheim, bis der Knabe entwöhnt war, d. h. etwa bis zu dessen viertem oder fünftem Lebensjahr.

48) Wie aus Lk 2, 43 zu ersehen ist, blieben Joseph und Maria während der ganzen siebentägigen Festzeit in Jerusalem; auch dazu waren sie nicht verpflichtet, s. *Billerbeck II*, 147 f, der zu den rabbinischen Zeugnissen bemerkt: „Die mangelnde Übereinstimmung der Meinungen läßt darauf schließen, daß die Frage überhaupt nicht fest geregelt war; man wird es den einzelnen Festbesuchern überlassen haben, die Dauer ihres Aufenthaltes in Jerusalem selbst zu bestimmen. Nur die Abreise vor dem Morgen des zweiten Feiertages war ausgeschlossen.“

49) Es fällt auf, daß *Zahn*, der a. a. O., 337 mit Recht betont, daß sich in Lk 1–2 die angeblichen Stiefbrüder Jesu nicht unterbringen ließen, niemals, auch nicht in seinem Lk-Kommentar (s. dort S. 163–171), der Frage nähertritt, wie sich in Lk 2, 41–52 bis zu sieben jüngere Geschwister Jesu unterbringen lassen.

50) *Stauffer* spricht einmal (Hist. mundi IV, 156) von „Maria und ihren Söhnen“. Sollte es wirklich blanker Zufall sein, daß im NT eine solche Wendung nie vorkommt?

51) Die Benennung eines Mannes nach seiner Mutter ist ganz ungewöhnlich; eine nur entfernte atl Parallele bildet Ri 11, 1 f (Jephta heißt „der Sohn einer Ehebrecherin“, „der Sohn eines fremden Weibes“). Nach *Stauffer*, Hist. mundi IV, 132 soll die Bezeichnung „der Sohn Marias“ im Sinne des damaligen Familienrechtes besagen, daß man seinen Vater nicht kannte. Die jüdischen Gegner hätten diesem Tatbestand eine polemische Deutung gegeben und Jesus hämisch den Sohn einer Ehebrecherin

die Übergabe Marias an den Lieblingsjünger durch den sterbenden Jesus doch außerordentlich merkwürdig (Jo 19, 26 f). Was immer schon geschrieben wurde, um diese Merkwürdigkeit zu erklären⁵², die einzige Deutung des Vorgangs, die wirklich befriedigt und sich jedem Unvoreingenommenen aufdrängt, ist die schon von den Vätern vertretene: Jesus muß seine Mutter wirklich *einsam*, d. h. ohne leibliche Söhne, die sich ihrer anzunehmen hätten, zurücklassen; darum bindet er dem Vertrautesten seiner Jünger auf die Seele, für Maria wie für seine eigene Mutter zu sorgen. Die Erklärung, Jesus habe seine Brüder — diese als leibliche Brüder verstanden — wegen ihres Unglaubens übergangen, ist deswegen unwahrscheinlich, weil diese bald darauf, nämlich schon nach der Himmelfahrt, zur gläubigen Gemeinde zählen (Apg 1, 14)⁵³. Außerdem geht es ja gar nicht allein um die Frage, warum Jesus statt der Brüder den Lieblingsjünger mit der Obsorge für Maria betraut, sondern vor allem darum, warum er überhaupt eine letztwillige Verfügung über Maria für notwendig hält. So verständlich diese Maßnahme erscheint, wenn Jesus der einzige Sohn Marias war, so seltsam müßte sie anmuten, wenn es noch vier weitere Söhne Marias, mit denen diese wie vorher (Jo 2, 12; Mk 3, 31—35) so auch nachher (Apg 1, 14) in Verbindung stand, gegeben hätte⁵⁴. Dieses Argument wird auch dann noch nicht hinfällig, wenn die Geschichtlichkeit der Szene in Frage gestellt wird; denn selbst als Legende spiegelt die Geschichte die Überzeugung der Kirche wider, daß Jesus mit dem Bewußtsein starb, Maria ohne einen leiblichen Sohn zurückzulassen⁵⁵.

genannt (Jebamot 4, 13b: „N. N. ist ein Bastard von einer Ehefrau“; gegen die Deutung dieser Stelle auf Jesus wendet sich jedoch *H. L. Strack*, *Jesus, die Häretiker u. die Christen*, 1910, 27, A. 1). Ob Markus den Ausdruck so verstanden haben will? Wahrscheinlich hält er den Ausdruck deswegen für angemessen, weil seiner Meinung nach Maria zur Zeit von 6, 3 Witwe und Jesus ihr einziger Sohn war; vgl. Lk 7, 12: „Der einzige Sohn seiner Mutter, und die war eine Witwe“; 3 Kg 17, 17: „Der Sohn der Frau, der das Haus gehörte“ = der Witwe von Sarepta.

52) *Zahn*, a. a. O., 336, A. 1 gibt folgende Lösung: „Die Söhne der Maria standen nicht mit der Mutter unter dem Kreuz; Johannes stand dort. In dieser äußeren Tatsache spricht sich das innere Verhältnis aus. Nicht bei den Brüdern, die bis zuletzt nicht mit Jesus gingen, sondern bei dem Jünger, den er als Freund geliebt hatte, konnte Jesus auf die richtige Fürsorge für seine Mutter, zumal in den Tagen des ersten Schmerzes, rechnen.“

53) Man kann nicht umhin, hier zu fragen: Hat Jesus diesen Stimmungsumschwung seiner Brüder denn nicht vorausgesehen oder vorausgeahnt? Selbst wenn der Umschwung wirklich nur durch das Ostererlebnis des Jakobus (1 Kor 15, 17) ausgelöst worden sein sollte, muß er doch vorher angebahnt gewesen sein, wenn nicht bei Jakobus selbst, so doch wenigstens bei dem einen oder anderen der übrigen Herrenbrüder.

54) Jesus hätte nichts weniger getan, als vier erwachsenen Männern, die wie er leibliche Söhne Marias und mit ihr bisher eng verbunden waren, das Recht abgesprochen, in Maria weiterhin ihre Mutter zu sehen, und dies deswegen, weil sie *ihm* — nicht Maria — bisher kein volles Verständnis entgegengebracht haben. Welche Rolle wird hier dem sterbenden Jesus zugemutet!

55) Auch *Bo Reicke*, SBU I, 1034 gesteht: Jesu Wort an Johannes scheint zu besagen, daß Jesus seiner Mutter einziger Sohn war. *F. X. Steinmetzer*, ThRv 37 (1938) 183 sieht in Joh 19, 26 f den entscheidenden Beweis dafür, daß die Herrenbrüder nicht leibliche Brüder Jesu gewesen sind. Hier werde „auf das bestimmteste ausgeschlossen, daß Maria außer Jesu andere Kinder gehabt haben könnte“. Aber diese Sicherheit wird nicht jedermann teilen; vorsichtiger und besser ist die Bewertung der Stelle bei *Botz*, a. a. O., 71 f.

Jakobus und Josés, Söhne einer von der Herrenmutter verschiedenen Maria

Bilden schon die im letzten Abschnitt besprochenen Evangelientexte einen starken Indizienbeweis für die Nichtexistenz von leiblichen Herrenbrüdern, so führt die Berücksichtigung eines wohl eindeutigen ntl. Zeugnisses zu einem schlüssigen Ergebnis. Es läßt sich nämlich zeigen, daß die zwei ersten Personen der Herrenbrüderliste Söhne einer von der Herrenmutter verschiedenen Maria waren.

Auf Golgotha befand sich neben anderen Frauen eine „Maria, die Mutter des Jakobus des Kleinen und des Josés“⁵⁶ (Mk 15, 40; ebenso Mt 27, 56 unter Weg-

56) Der bestbezeugte und heute allgemein als ursprünglich geltende Text bei Mk 15, 40 lautet: *Μαρία ἡ Ἰακώβου τοῦ μικροῦ καὶ Ἰωσήτος μήτηρ*. Während für die Namensform „Joseph“ nur Übersetzungen eintreten (it, vg, syrsin), ist „Josés“ durch die zwei Genitivformen *Ἰωσήτος* (B S C D L Δ Θ 0112 fam 13 usw.) und *Ἰωσή* (S* A C N W usw.) gesichert. In B Ψ 131 ist vor *Ἰωσήτος* der Artikel *ἡ* eingedrungen, sei es aus Unachtsamkeit eines Schreibers (itazistische Verdoppelung des i-Lautes?), sei es aus dem – auch sonst nachweisbaren – Bestreben, eine möglichst große Anzahl von Passionszeuginnen zu gewinnen, sei es aus der stilistischen Überlegung, daß eine aus sieben Worten bestehende Apposition ungewöhnlich lang sei, das Stück also von zwei Frauen handeln müsse. Daß Markus diesen Artikel nicht gesetzt und in dem Textstück nur eine einzige Frau hat bezeichnen wollen, ergibt sich aus drei Beobachtungen: 1. Da der Evangelist bei der ersten, zweiten und letzten Frau den Namen angegeben hat, ist es unwahrscheinlich, daß er dazwischen eine weitere namenlos eingeführt hat. 2. Die in 16, 1 zwischen Maria von Magdala und Salome genannte Maria Jakobou ist sicher identisch mit der 15, 40 gleichfalls zwischen Maria von Magdala und Salome genannten M. *ἡ Ἰακώβου τοῦ μικροῦ καὶ Ἰωσήτος μήτηρ*. Mit der 16, 1 nach Maria von Magdala erwähnten Maria Jakobou ist aber auch die 15, 47 ebenfalls nach Maria von Magdala genannte Maria Iosetos identisch, da zwischen beiden Versen im Sinne des Markus ein Sachzusammenhang besteht (weil Maria von Magdala und die Maria Iosetos die Grablegung Jesu beobachtet haben, gehen sie zusammen mit Salome nach Verlauf des Sabbats zum Grabe). 3. Matthäus hat den Artikel vor Iosetos bei Mk nicht vorgefunden, da er ihn an der Parallele Mt 27, 56 nicht setzt (zur singulären und zweifellos sekundären Lesart von S vgl. die nächste Anm.). Dadurch, daß Mt in 27, 61 u. 28, 1 sowohl die Maria Iosetos als auch die Maria Jakobou seiner Mk-Vorlage als „die andere Maria“ bezeichnet, gibt er deutlich zu erkennen, daß er bei den Worten *Μαρία ἡ τοῦ Ἰακώβου καὶ Ἰωσήτος μήτηρ* 27, 56 an eine einzige Frau denkt. – Welcher Art ist nun aber die Verbindung zwischen der Maria Mk 15, 40 und den zwei in der Apposition aufgeführten männlichen Personen? Hier hat der Syrus Sinaiticus (entsprechend syr. Didascalia 21; Achelis-Flemming 107, 4) viel Verwirrung gestiftet mit der Übersetzung: „Maria die Tochter des kleinen Jakobus und Mutter des Joseph.“ Einige Exegeten wie A. Merx, Die vier kanon. Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte, II, 1, Berlin 1902, 431, u. E. Klostermann, Das Markus-Evangelium, Tüb. 1936³, 168 halten sich an die Übersetzung des Syrers. J. Finegan, Die Überlieferung der Leidens- und Auferstehungsgeschichte Jesu, Gießen 1934, 76 f und E. Lohmeyer, Das Ev. des Markus, Göttingen 1937, 348 übersetzen: „Maria, die Frau des kleinen Jakobus und des Josés Mutter“. Aber es steht wohl außer Zweifel, daß sie damit nicht die Meinung des Markus treffen. Denn: 1. Die Bezeichnung einer Frau sowohl nach ihrem Vater als auch nach ihrem Sohn oder sowohl nach ihrem Mann als auch ihrem Sohn ist ohne jede Analogie im Mk-Ev. wie in der Bibel überhaupt. 2. Wenn Markus angenommen hätte, daß das Verhältnis dieser Maria zu Jakobus ein anderes war als zu Josés, dann hätte er diesen Unterschied an den beiden späteren Stellen angedeutet; er gebraucht jedoch dort beide Male den einfachen Genitiv (15, 47: M., die des Josés; 16, 1: M., die des Jakobus). 3. Die Übersetzung des Syrus Sinaiticus erklärt sich ungezwungen aus einem Mißverständnis der ungewöhnlich langen Apposition. Da in 15, 40 das Wort *μήτηρ*! von dem zu ihm gehörenden Artikel durch fünf Worte getrennt ist, konnte es leicht vorkommen, daß der Übersetzer die Worte *ἡ Ἰακώβου τοῦ μικροῦ* als eine Einheit auffaßte und,

lassung der Worte „des Kleinen“ und Verwendung der Namensform „Joseph“⁵⁷). Später wird sie als „Maria, die (Mutter) des Joses“ (Mk 15, 47)⁵⁸, „Maria, die (Mutter) des Jakobus“ (16, 1⁵⁹, ebenso Lk 24, 10), bei Mt zweimal als „die andere Maria“ (27, 61; 28, 11) bezeichnet. Wer ist diese Frau, wer sind ihre Söhne?

Es kann als völlig ausgeschlossen gelten, daß Markus und Matthäus in dieser Maria die *Mutter Jesu* gesehen haben, wie schon angenommen worden ist⁶⁰. Der

da der Zugehörigkeitsgenitiv im Klassischen und Spätgriechischen eine Person nach dem Vater bezeichnen kann, sie mit „die Tochter des kleinen Jakobus“ wiedergab. – Die bestbegründete und unzweifelhaft richtige Übersetzung unseres Textstückes ist demnach: „Maria, die Mutter des Jakobus des Kleinen und des Joses“; das wird auch von den weitaus meisten Forschern anerkannt, vgl. etwa E. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums* I, Stg. Berlin 1921, 184 f; Taylor, a. a. O., 598; Klausner, a. a. O., 492; Bläß-Debrunner, § 162, 3; W. Bauer, a. a. O., 972 (s. v. Maria), 727 (s. v. Jakobus).

57) Für Mt 27, 56 hat als ursprünglicher Text zu gelten: *Μαρία ἡ τοῦ Ἰακώβου καὶ Ἰωσήφ μητέρα*. Die Namensform „Joseph“ ist gesichert durch S^c D* L it vg usw., die von B A C Δ usw. gebotene (Genitiv-) Form *Ἰωσή* dürfte Angleichung an den bei Mk 15, 40 stark bezeugten entsprechenden Text sein. Eine eigentümliche Variante bietet S: *Μαρία ἡ τοῦ Ἰακώβου καὶ ἡ Μαρία ἡ Ἰωσήφ*. Nach diesem Text wären in dem Vers insgesamt drei Marien genannt. Daß er sekundär ist, liegt auf der Hand. Matthäus selbst widerlegt ihn, da er 27, 61 und 28, 1 „die andere Maria“ nennt und so zu erkennen gibt, daß er an unserer Stelle nicht drei, sondern nur zwei Marien aufgeführt hat. Das Motiv der Änderung ist leicht zu erraten: Man wollte die bei Joh 19, 25–27 als Zeugin der Kreuzigung erwähnte Mutter Jesu auch bei Mt genannt sehen und führte daher, ohne allzu starke Eingriffe in den überlieferten Textbestand, „die Maria, die (Frau des) Joseph“ ein. Es ist also haltlos, wenn E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Matthäus* (hrsg. v. W. Schmauch), Gött. 1956, 397 A. 3, der sich über die Hintergründe der S-Lesart nicht Rechenschaft gegeben hat, im Mt-Text zwei Frauen (neben M. v. Magdala u. Salome) unterscheiden will. Der Syrus Sinaiticus hat auch hier übersetzt: „Maria, die Tochter des Jakobus und Mutter des Joseph“; außer Merx, a. a. O., 431 folgen ihm E. Klostermann, *Das Matthäus-Evangelium*, Tüb. 1938³, 224, J. Schniewind, *Das Evangelium nach Matthäus*, Gött. 1950⁵, 274 und Lohmeyer, a. a. O., 393. Daß diese Übersetzung „verkehrt“ (Zahn, Mt 797, A. 93) ist und gegen die von der überwiegenden Mehrheit der Exegeten befürwortete Deutung „Maria, die Mutter des Jakobus und Joseph“ nicht aufkommen kann, ergibt sich aus dem bereits zu Mk 15, 40 Gesagten, s. vorhergehende Anmerkung.

58) *Μαρία ἡ Ἰωσήτος*. Der Name Joses ist bezeugt durch die Genitivformen *Ἰωσήτος* (S^c B L Δ Ψ 0112 fam 1 fam 13 usw.) und *Ἰωσή* (C W usw.); die Form „Joseph“ haben A Σ 1 vg. Einige Hss haben statt „Joses“ in Angleichung an 16, 1 den Namen *Ἰακώβου* (D 472 1342, 3 it-u. 2 vg-Hss syrsin arm) eingesetzt. Kodex Θ bietet in Angleichung an 15, 40 die zwei Namen *Ἰακώβου καὶ Ἰωσήτος*. W fam 13 543 fügen am Schluß *μήτηρ* hinzu.

59) *Μαρία ἡ τοῦ Ἰακώβου* ist gesichert durch B S^c A K Δ II Σ usw. Der Name Jakobus ist hier allgemein bezeugt, nur lassen Hss bald *ἡ*, bald *ἡ τοῦ*, bald bloß *τοῦ* aus.

60) Im Altertum von Helvidius (Hieronymus, Adv. Helv. 12; Migne PL 23, 195), in unserer Zeit von Dela Garenne, a. a. O., 8–14; F. Frhr. v. Edelsheim, *Das Evangelium nach Markus psychologisch dargestellt*, Lpz. 1931, 392, und anscheinend auch von L. Herrmann, *La Famille du Christ d'après Hégésippe*, Revue de l'Univ. de Bruxelles 42 (1937) 387–394, spez. 392. Soweit Kirchenväter für diese Deutung eingetreten sind, haben sie „Mutter“ natürlich im Sinne von Pflegemutter verstanden, so Gregor v. Nyssa, In Christi resurr. or. II (Migne PG 46, 648), Joh. Chrysostomus, In Matth. hom. 88 (Migne PG 58, 777), Hesychius v. Jerusalem (in der Catena Oxon. 256, bei C. Tischendorf, NT Graece I, Lp. 1872⁸, 205), Severus v. Antiochien (P. de Lagarde, Catenae in evangelia aegyptiacae, Gött. 1886, 225) und Theophylakt, Enarr. in ev. Matth. XXVII, in ev.

Herrenmutter hätten die Evangelisten in der Aufzählung sicher nicht den zweiten (Lk gar den dritten) Platz — nach Maria von Magdala — zugewiesen. Vor allem aber hätten sie hier, wo sie von der Kreuzigung, Grablegung und Auferstehung *Jesu* handeln, die Herrenmutter als „die Mutter Jesu“ oder „seine Mutter“ bezeichnet, wie sie es ja auch sonst tun, vgl. Mk 3, 31 f; Mt 1, 18; 2, 11. 13. 14. 20. 21; 12, 46 f; 13, 55; Lk 2, 33. 34. 48. 51; 8, 19 f; Jo 2, 1. 3. 5. 12; 19, 25 (zweimal). 26 (zweimal); Apg 1, 14. Auch Theodor Zahn gibt zu, daß die Identifizierung dieser Maria mit der Herrenmutter „heute wohl keiner Widerlegung mehr bedarf“⁶¹. Sie ist eine von den Evangelisten bisher noch nicht erwähnte Maria und wird zur Unterscheidung von den anderen Trägerinnen dieses Namens, im besonderen von der zuvor genannten Maria von Magdala, durch die Beifügung der Namen ihrer Söhne näher bestimmt.

Wenn nun ein Erzähler eine Person, wo diese erstmals auftritt, dadurch näher kenntlich macht, daß er ihr Verwandtschaftsverhältnis zu anderen Personen angibt, dann spricht normalerweise die Vermutung dafür, daß der Leser mit diesen anderen Personen bereits bekannt gemacht worden ist. Jedenfalls stellt sich jeder unwillkürlich die Frage, ob ihm diese Namen im Laufe der Erzählung schon begegnet sind. Tatsächlich sind die Namen Jakobus und Joses (Joseph) in beiden Evangelien bereits an einer früheren Stelle erwähnt, und zwar *nebeneinander* und *in der gleichen Reihenfolge* wie im Golgothabericht, nämlich in Mk 6, 3 und Mt 13, 55. Daraus wird jeder unbefangene Leser den Schluß ziehen, daß es sich in Mk 15, 40 (Mt 27, 56) um dieselben Personen handelt wie in Mk 6, 3 (Mt 13, 55), mit anderen Worten, daß die zwei Söhne jener sonst nicht weiter bekannten Maria das erste Herrenbrüderpaar bilden. Sollte trotzdem jemand noch im Zweifel sein, ob Markus wirklich den Jakobus und Joses von 15, 40 für die zwei Herrenbrüder von 6, 3 gehalten hat⁶², dann müßte auch dieser letzte Zweifel schwinden, wenn er feststellt, daß *Markus in beiden Fällen die unge-*

Marci XV (Migne PG 123, 473. 672); in origineller Gestalt tritt diese Auffassung entgegen in der Geschichte von Joseph dem Zimmermann 4, 4 (ed. Morenz, 1951, 3). Nach Meinung dieser Autoren kann Maria „die Mutter des Jakobus und Joses“ heißen, weil sie diese beiden, Söhne Josephs aus seiner ersten Ehe, aufgezogen hat. Daß die so wenig naheliegende Gleichsetzung der Maria Jakobi mit der Herrenmutter so oft und so lange vertreten wurde, hat seinen Grund in dem Bestreben, auch bei Mk-Mt (wie bei Joh) die Anwesenheit der Mutter Jesu auf Golgotha bezeugt zu finden. Mit guter Begründung zurückgewiesen wurde sie durch Euthymius Zigabenus, Comm. in Matth. XXVII (Migne PG 129, 727). – Eine noch seltsamere Deutung taucht in einem von Barhebräus zu Mt 27, 56 mitgeteilten Scholion des Jakob v. Edessa auf: Danach ist die als Mutter des Jakobus und Joseph bezeichnete Maria die Frau eines kinderlos verstorbenen Bruders des heiligen Joseph, mit der dieser – noch bei Lebzeiten der Herrenmutter – eine Leviratsehe eingegangen hat; dazu s. Merx, a. a. O., 432 f.

61) A. a. O. 340.

62) Zu einem solchen Zweifel könnte die Kennzeichnung des Jakobus als „des Kleinen“ 15, 40 Anlaß geben, da in 6, 3 dieser Zusatz fehlt. Aber ein Argument gegen die Identität ist daraus nicht zu gewinnen. Ob *ὁ μικρός* auf die Statur (so vor allem Zahn, a. a. O., 346, A. 1, vgl. auch W. Bauer, a. a. O., 1031) oder das Alter (vgl. A. Deißmann, Bibelstudien 1895, 142 f) Bezug nimmt, ist kaum zu entscheiden (s. O. Michel, ThWb z. NT IV, 652 f, Taylor, a. a. O., 598). Im zweiten Fall würde

wöhnliche Namensform *Joses* gebraucht (6, 3; 15, 40. 47); im ganzen übrigen NT kommt nämlich diese Nebenform nicht mehr vor⁶³ und auch Markus bedient sich sonst (15, 43. 45, also unmittelbar neben 15, 40. 47) der üblichen Form „Joseph“⁶⁴.

Man möchte meinen, daß diese Identifikation⁶⁵ unbestritten ist. Zum mindesten erwartet man, daß von denen, die sie ablehnen, schwerwiegende Gegenargu-

Jakobus keinesfalls als der Jüngste unter seinen Brüdern (so die Geschichte von Joseph dem Zimmermann 2, 4; 4, 4; ed. *Morenz*, 2 f), sondern als der Jüngere im Verhältnis zu einem oder mehreren anderen Trägern des Namens Jakobus charakterisiert, sei es zum Zebedäiden (Hieronymus, *Adv. Helv.* 13; *Migne PL* 23, 196), sei es zum Alphäiden (Gregor v. Nyssa, *In Christo resurr.* or. II; *Migne PG* 46, 648), sei es zu beiden (was Hieronymus a. a. O. bestreitet, aber seine Argumentation „cum major et minor, non inter tres, sed inter duos soleant praeberere distantiam“ ist vom Urtext her unstatthaft, da der griechische Positiv nicht bloß im Sinne eines Komparativs, sondern auch eines Superlativs stehen kann. *Blaß-Debrunner*, § 245) Möglicherweise sind neben den beiden Genannten noch andere uns nicht mehr bekannte Träger des Namens in Rechnung zu setzen, hat es doch nach dem Zeugnis Hegesipps (b. Euseb., *H. e.* II 23, 4 [Schwartz II 1, 1903, 166]) in der apostolischen Zeit πολλοὶ Ἰάκωβοι gegeben. Welche Bedeutung auch vorliegt, wir haben keinen Anhaltspunkt dafür, daß die Bezeichnung auf den Herrenbruder nicht gepaßt hätte. Man könnte höchstens fragen, warum Markus den Jakobus nicht deutlich und klar „den Herrenbruder“ nennt. Deutlicher wäre diese Beifügung freilich gewesen, wenigstens für uns, aber doch auch umständlicher und komplizierter, insofern gleich zwei Verwandtschaftsverhältnisse ausgedrückt gewesen wären (wie seltsam hätte das geklungen: „Maria, die Mutter des Jakobus, des Bruders des Herrn“, oder „M., die Mutter des Jakobus und des Joses, der Brüder des Herrn“!). Der Kreis von Christen, in welchem das Überlieferungsstück geformt wurde und in Umlauf war, wird über Grund und Sinn des μικρός-Epithetons im Bilde gewesen sein und Bescheid gewußt haben, welcher Jakobus, und damit auch, welche Maria gemeint ist (vgl. *J. Weiß* – *W. Bousset*, *Die drei älteren Evangelien*, Gött. 1929⁴, 218). Um aber jeden Zweifel über die Persönlichkeit der letzteren auszuschließen, fügt Markus noch den Namen ihres zweiten Sohnes Joses hinzu. Daß anderseits in 6, 3, wo nicht der Evangelist, sondern die Nazarethaner sprechen, die Beifügung „der Kleine“ fehlt, bildet überhaupt kein Problem; dort macht es ja schon der ganze Zusammenhang klar, welcher Jakobus gemeint ist. Übrigens ist in dem Beinamen ὁ μικρός wohl ein Rest ältester Überlieferung erhalten. Markus gibt damit offenbar wieder, wie in der allerersten Zeit der Herrenbruder Jakobus näher bestimmt wurde. Zur Zeit Jesu war eben der Ausdruck „Bruder des Herrn“ noch kein fester Ehrentitel, das wurde er erst in der Urgemeinde, und mit dem Aufkommen dieses Ehrentitels (zu welchem Jakobus später den weiteren Ehrennamen „der Gerechte“ hinzuerhielt) verschwand begreiflicherweise der schlichte ältere Beiname. Schon Mt (27, 56) und Lk (24, 10) unterlassen es, ihn aus Mk zu übernehmen.

63) Überall, wo sie in der Textüberlieferung für „Joseph“ eingedrungen ist, ist sie eindeutig sekundär; vgl. *W. Bauer*, a. a. O., 761 f, s. v. *Joses*.

64) Die Verwendung des Namens *Joses* durch Markus ausschließlich in 6, 3; 15, 40. 47 ist so auffallend, daß der Schluß auf Identität des *Joses* 15, 40. 47 mit dem von 6, 3 selbst dann noch nahe liegen würde, wenn der Syrus Sinaiticus mit der Übersetzung „die Tochter des Jakobus und Mutter des Joses recht hätte. Dann wäre von den Herrenbrüdern nur einer herausgegriffen, offenbar der mit dem signifikantesten Namen (die Namen Jakobus, Judas und Simon waren damals ungemein häufig; im NT heißen vier verschiedene Personen Jakobus, neun Simon und vier weitere Symeon, acht Judas; einen *Joses* dagegen gibt es im ganzen NT nicht mehr, dieser Name war also unverwechselbar). Aber jene Übersetzung ist zweifellos unrichtig, s. oben Anm. 56.

65) Ein gewisses Indiz bildet auch noch die Tatsache, daß die zwei Brüder Mk 15, 40 – wie die Herrenbrüder – nachweisbar Galiläer waren. Denn ihre Mutter Maria gehörte nach Mk 15, 40 f (Mt 27, 55 f) zu den Frauen, die Jesus von Galiläa nach Jerusalem begleitet hatten.

mente ins Feld geführt werden. So muß es den objektiven Beurteiler überraschen zu sehen, daß fast alle protestantischen Exegeten die Gleichsetzung ablehnen, ohne sie überhaupt ernsthaft in Betracht zu ziehen. Bezeichnend ist die Haltung Theodor Zahns. Obwohl er die Gleichsetzungsthese natürlich kennt — er erwähnt sie im Zusammenhang seiner Ausführungen über Hieronymus⁶⁶ — läßt er sich nie auf eine eigentliche Auseinandersetzung mit ihr ein. Nur ein einziges Mal spielte er auf sie an, wenn er zu dem Beinamen „der Kleine“ sagt: „Ein Titel wie Apostel oder *Bruder des Herrn* wäre von Markus sicherlich bevorzugt worden, wenn er diesem Jakobus zukäme“⁶⁷. Aber wie überladen wäre die ohnehin schon unförmige Apposition zu „Maria“ dadurch geworden! Statt sich bei dem Versuch zur Identifikation der beiden Männer mit irgendwelchen anderswo erwähnten Persönlichkeiten der Urkirche an die sonstigen Teile des Mk- und Mt-Evangeliums zu halten, greift Zahn auf ganz entlegene, zum Teil auch apokryphe Texte zurück und kommt so zu der absonderlichen und heute allgemein abgelehnten Theorie, die Mutter des Jakobus und Josefs sei wahrscheinlich mit der Maria von Röm 16, 6 identisch und ihr Sohn Josef möglicherweise mit Joseph Barsabas mit dem Beinamen Justus von Apg 1, 23⁶⁸. Andere sind nicht abgeneigt, den Jakobus Mk 15, 40 mit dem Apostel Jakobus Alphaei zu identifizieren⁶⁹, ohne die ungleich stärkeren Fäden, die 15, 40 mit 6, 3 verknüpfen, zu berücksichtigen. Warum diese auffallende Scheu, einen durch die Texte so deutlich gemachten Zusammenhang⁷⁰ anzuerkennen? Die Antwort scheint Vincent

66) A. a. O., 322 f.

67) A. a. O., 346.

68) A. a. O., 349. 363.

69) Vgl. Sieffert, Realencykl. f. prot. Th. u. Kirche VIII (Lpz. 1900³), 574: „Möglich wäre es, daß Jakobus Alphäi Mt 27, 56, Mk 16, 1, Mk 15, 40, Lk 24, 10 gemeint ist. Dann würden wir diesen Stellen entnehmen können, daß die Mutter des Jakobus Maria hieß und zu den Anhängerinnen Jesu gehörte, daß er einen Bruder Josef besaß usw.“ Taylor, a. a. O., 233 erwähnt diese Gleichsetzung (he is sometimes identified with James the Less), ohne einen Einwand zu erheben (vgl. aber noch die unten Anm. 71 zitierte Äußerung Taylors). Ähnlich H. Mosbech, SBU II, 205 s. v. Maria 7, und N. A. Dahl, SBU I, 975, der die Identifizierung „unsicher“ nennt. W. Bauer, a. a. O., 727, s. v. Jakobus 2/3 schreibt: „Dieser (nämlich Jakobus Alphaei) ist vielleicht identisch mit Jakobus, dem Sohn der Maria Mt 27, 56 usw.“

70) Die heutige Exegese, die die Evangelisten nicht mehr so einseitig, wie es früher manchmal geschah, als bloße Sammler, sondern auch als überlegt arbeitende Schriftsteller und Theologen bewertet (vgl. vor allem die Arbeiten von Conzelmann und Marxsen), dürfte eher bereit sein, auf solche Zusammenhänge zu achten. Auch das Markus-Evangelium, so gewiß sein Stoff aus den verschiedensten Schichten und Formen der Überlieferung stammt, will als ein einheitliches, durch Gesichtspunkte innerer und äußerer Art verknüpft Werk gelesen und verstanden sein. Sein Verfasser setzt Leser voraus, die sein Buch nicht als Fragmentensammlung ansehen, bei der es gleichgültig ist, wo die Lektüre einsetzt, sondern als planvoll angelegte Erzählung, die man wie jede andere Erzählung von Anfang bis Ende liest. Er konnte daher auch erwarten, daß den Lesern die Gleichheit der zwei Männernamen 15, 40 mit denen von 6, 3 nicht entgehen würde. Ebenso setzt er ja auch in 15, 47 und dann wieder in 16, 1 voraus, daß der Leser sich an die Stelle 15, 40 erinnert und das jetzt nur noch mit einfachem Genitiv bezeichnete Verhältnis richtig versteht. Daß Markus dabei zwischen den Namen Josef und Jakobus abwechselt, muß an sich nicht unbedingt auf verschiedene Quellen zurückzuführen sein. Aber die Tatsache, daß 16, 1 unmittelbar auf 15, 47 folgt,

Taylor zu geben, wenn er die Gleichsetzung der zwei Männer von Mk 15, 40 mit den Herrenbrüdern von 6, 3 mit der Begründung ablehnt, Markus hätte die Jungfrau Maria nicht in dieser umständlichen Weise bezeichnet⁷¹. Hier liegt doch wohl eine *petitio principii* vor. Woher will man denn wissen, daß die heilige Jungfrau die Mutter der Herrenbrüder gewesen sein *muß*? Wie sehr sich die von Taylor abgelehnte Identifikation auch dem kritischen Leser, wenn er sich nur vom Text führen läßt, aufdrängt, dafür hat Ernest *Renan*⁷² einen schönen Beweis erbracht. Er gibt ehrlich, wenn auch offenbar nicht leichten Herzens, zu, daß die zwei Männer Mk 15, 40 mit dem gleichnamigen 6, 3 identisch sind, und hält infolgedessen alle vier an der letztgenannten Stelle erwähnten Männer für Geschwisterkinder Jesu, denen man den Ehrentitel „Brüder des Herrn“ gegeben habe. Da es für ihn aber andererseits eine ausgemachte Sache ist, daß Maria nach Jesus noch andere Kinder geboren habe, entschließt er sich zu dem *salto mortale*, die Existenz weiterer, und zwar wirklicher Herrenbrüder zu postulieren, von denen wir allerdings keine nähere Kunde mehr hätten! Pater *Lagrange* hat dazu die trockene und treffende Bemerkung gemacht: „Es ist müßig, unbekannte Brüder Jesu zu erfinden, wenn die, welche von den Nazarethanern als die bekanntesten angeführt werden, nur entferntere Verwandte — Vettern — waren“⁷³.

Will man also die Augen nicht vor offenkundigen Tatsachen verschließen, dann muß man, ob dies nun gelegen kommt oder nicht, zugeben, daß Markus und Mat-

legt diesen Schluß doch sehr nahe. Die neben Maria von Magdala auftretende weitere Maria war also anscheinend in der einen Quelle nach Josef (warum dies möglich war, ist oben Anm. 64 gezeigt), in der anderen nach Jakobus (dem ersten und bekanntesten Herrenbruder) benannt. Markus konnte diese verschiedenen Kurzbezeichnungen übernehmen, da er die Frau vorher als Mutter der *beiden* Männer gekennzeichnet hatte. Daß diese Doppelcharakteristik 15, 40 eine erst durch den Evangelisten geschaffene Kombination der beiden von ihm vorgefundenen Einzelbezeichnungen 15, 47 und 16, 1 sei, wie manchmal angenommen wird (so von *M. Goguel*, *La foi à la résurrection de Jésus dans le christianisme primitif*, Paris 1933, 147 und *Taylor*, a. a. O., 652; ähnlich *J. Wellhausen*, *Das Ev. Marci*, Berlin 1909², 135, gegen ihn mit Recht *E. Meyer*, a. a. O., I, 185, A. 1), ist unwahrscheinlich, da sonst die Beifügung „der Kleine“ 15, 40 unerklärbar wäre (dieses Argument auch bei *Finegan*, a. a. O., 77, *R. Thiel*, *Drei Markus-Evangelien*, Berlin 1938, 53 und *Lohmeyer*, *Markus*, 348). Selbst wenn 15, 40 f ursprünglich nicht eine Liste von Passionszeuginnen, sondern eine „Myrophoren“-Liste oder ein völlig „isoliertes Traditionsstück“ (*R. Bultmann*, *Geschichte der synopt. Tradition*, Gött. 1931², 296, 298) gewesen sein sollte, würde es sich eben doch um *Überlieferungsgut* handeln.

71) A. a. O., 598: „They are clearly not the brothers of Jesus, for Mark would not have designated Mary the Virgin in this roundabout manner. Much more probable is the view that James is ‚the son of Alphaeus‘ 3, 18.

72) *Vie de Jésus*, Paris 1883¹⁸, 25–27. Einen weiteren Beweis liefern die vielen (oben in Anm. 60 genannten) antiken und modernen Autoren, die in Maria Jakobi die Herrenmutter sehen wollten; denn wenn sie auch mit dieser Identifikation im Unrecht sind, so zeigen sie doch, daß ihnen die Gleichsetzung der zwei Männer von Mk 15, 40 (Mt 27, 56) mit den zwei Herrenbrüdern von Mk 6, 3 (Mt 13, 55) geradezu als eine Selbstverständlichkeit erschien.

73) *M.-J. Lagrange*, *Das Evangelium von Jesus Christus* (ins Deutsche übertr. u. eingel. v. O. Kuß), Heidelberg 1949, 211.

thäus⁷⁴ im ersten Herrenbrüderpaar von Mk 6, 3 Par. die Söhne einer sonst nicht näher bekannten Maria sehen. Wie diese Frau oder ihr Mann mit Jesu Eltern verwandt war, so daß ihre Söhne als „Brüder“ Jesu angesprochen werden konnten, läßt sich auf Grund der bisher untersuchten Texte noch nicht sagen. Außerdem muß vorerst offen bleiben, ob auch die beiden anderen Herrenbrüder, Judas und Simon, Söhne dieser „anderen Maria“ waren. Vielleicht glaubte Markus die Frau 15, 40 durch die Nennung der ersten Namen der Aufzählung 6, 3 schon hinreichend deutlich als die Mutter aller vier Herrenbrüder kenntlich gemacht zu haben; sämtliche vier Namen konnte er in der beiläufigen Apposition doch nicht gut anführen. Immerhin verdient es einige Beachtung, daß Markus (wie schon seine Quellen) sich nicht nur 15, 40, sondern auch später auf die Namen Jakobus und Joses beschränkt (15, 47; 16, 1). Diese Fragen sind hier jedoch nicht von Bedeutung. Da der Beweis erbracht ist, daß Jakobus und Joses Brüder Jesu heißen, ohne Söhne der Herrenmutter zu sein, muß auch der Herrenbrüdername der beiden anderen — Entsprechendes gilt auch von den sog. Schwestern Jesu — analog begründet sein. Dieses lediglich aus dem NT gewonnene Ergebnis findet seine Bestätigung im Zeugnis des ersten Kirchenschriftstellers, der ausführlich auf Jesu Verwandtschaft zu sprechen kommt.

Simon und Judas, Söhne des Klopas, eines Bruders des heiligen Joseph

Den Mitteilungen *Hegesipps* über die Verwandten Jesu wird von Zahn große Bedeutung beigemessen, und dies mit Recht. *Hegesipp*⁷⁵ stammte aus dem Orient, vermutlich aus Palästina, war des Griechischen, Hebräischen und Syrischen kundig und gehörte, wie Eusebius versichert⁷⁶, noch der ersten Generation nach den

74) Matthäus ändert zwar in 27, 56 den „Joses“ der Mk-Vorlage um in „Joseph“, aber da er in 13, 55 dieselbe Änderung vorgenommen hat, blieb innerhalb seines Evangeliums die Namensgleichheit gewahrt. Dadurch, daß er an der erstgenannten Stelle die Beifügung „des Kleinen“ ausließ, entstand ein vollkommener Parallelismus zwischen den zwei Namen 27, 56 und denen des ersten Herrenbrüderpaares 13, 55. — Lukas erwähnt an den Parallelen zu Mk 15, 40. 47 die Anwesenheit von galiläischen Frauen, ohne jedoch Namen anzugeben (23, 49. 55). Im Osterbericht dagegen nennt er gegen Schluß (24, 10) neben Maria von Magdala und Johanna auch (nach Mk 16, 1) „Maria, die des Jakobus“ (*Μαρία ἡ Ἰακώβου*, einwandfrei bezeugt durch B S A D H* Γ Δ Π usw.). Damit war diese Frau natürlich nur höchst unzureichend kenntlich gemacht. Aber eine deutlichere Kennzeichnung (durch Beifügung des Namens „Joses“ und des Wortes „Mutter“) hat sich der Evangelist offenbar deswegen geschenkt, weil er in der Nazarethperikope (4, 22) die Herrenbrüdernamen gar nicht angeführt hatte. Die Leser, die sich nur auf sein Buch stützten, wären auch auf Grund einer solchen deutlicheren Charakteristik nicht in der Lage gewesen, eine Beziehung zu den Herrenbrüdern herzustellen.

75) Vgl. W. v. Christ, *Geschichte der griechischen Literatur*, umgearb. v. W. Schmid — O. Stäblin, II, 2, München 1924⁶, 1300 f.

76) H. e. II 23, 3 (Schwartz, II, 1, 1903, 166): ἐπὶ τῆς πρώτης τῶν ἀποστόλων γενόμενος διαδοχῆς. Zum syrischen Text vgl. Zahn, a. a. O., 229. Stephanus Gobarus (b. Photius, *Biblioth. Cod.* 232) nennt *Hegesipp* einen ἀρχαῖός τε ἀνὴρ καὶ ἀποστολικός (E. Preuschen, *Antilogomena*, Gießen 1905², 113).

Aposteln an. In der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, also offenbar in hohem Alter, schrieb er ein gegen die gnostischen Irrlehren gerichtetes Werk mit dem Titel *Ὑπομνήματα*, in welchem er ungeschriebene jüdische Überlieferungen verwertete⁷⁷. Aus dem Werk, das nicht mehr erhalten ist, zitiert Eusebius mehrere Abschnitte, darunter vornehmlich solche, die von Verwandten Jesu handeln. Drei Verwandte des Herrn werden dabei mit Namen genannt: *Jakobus*, *Symeon* und *Judas*.

Jakobus heißt in den direkten Zitaten aus Hegesipp viermal bloß „Jakobus“⁷⁸, viermal „der Gerechte“⁷⁹, einmal „Jakobus der Gerechte“⁸⁰ und einmal „Jakobus, der Bruder des Herrn, der von allen der Gerechte genannt wurde“⁸¹. Im einzelnen werden über ihn folgende Angaben gemacht: Er war der erste Bischof der Kirche von Jerusalem⁸², verschmähte, „schon von seiner Mutter Leib an heilig“, Wein und geistige Getränke, weigerte sich, Fleisch zu essen und sein Haupthaar scheren zu lassen, durfte das jedem Laien verbotene Heiligtum des Tempels betreten, wo er unablässig betete usw.⁸³ und wurde vor der Belagerung Jerusalems durch Vespasian von den Juden getötet⁸⁴. Von diesem Martyrium berichtet auch Flavius *Josephus*, der Jakobus dabei „den Bruder Jesu, des sogenannten Christus“ nennt (Ant. 20, 9, 1 § 200). Die Ansicht, Hegesipp könne das Wort Bruder hier nur im eigentlichen Sinn gemeint haben, läßt unberücksichtigt, daß die Bezeichnung des Jakobus als Herrenbruder damals ja schon längst eingebürgert war (Gal 1, 19), von Hegesipp also nicht gut (noch weniger natürlich von Josephus) durch eine andere Verwandtschaftsbezeichnung ersetzt

77) Eus., H. e. IV, 22, 7 (*Schwartz*, II, 1, 372). Die Frage, ob die Hegesipptraditionen in allem zuverlässig sind, braucht hier nicht näher untersucht zu werden, da es in unserem Zusammenhang ja vor allem darum geht, ob Zahn, a. a. O., 519 f recht hat, wenn er Hegesipp zu einem Vertreter der Ansicht des Helvidius stempelt. Wie Zahn bewerten auch andere Hegesipps Mitteilungen grundsätzlich positiv, so M. Meinertz, Der Jakobusbrief und sein Verfasser, Freib. 1905, 120, A. 4; Herrmann, a. a. O., 387; E. Lohmeyer, Galiläa und Jerusalem, Gött. 1936, 68, A. 4; H. J. Schoeps, Theologie und Geschichte des Judentums, Tüb. 1949, 15; J. Weiß, Das Urchristentum, Gött. 1917, 558; T. Nicklin – R. Taylor, James the Lord's Brother, Church Quarterly Review 147 (1948) 46–63; B. Lobse, Das Passafest der Quartadecimaner, Göttingen 1953, 67 f 106. Sehr skeptisch urteilt H. Campenhausen, Die Nachfolge des Jakobus, ZKG 63 (1950/51) 133–144, bes. 135, 138, 140; vgl. die wesentlich günstigere Bewertung Hegesipps bei E. Stauffer, Zum Kalifat des Jakobus, Zschr. f. Rel.- u. Geistesgesch. 4 (1952) 193–214, bes. 200, 206, 212. Allgemein wird zugestanden, daß Hegesipps Angaben über Symeon und Judas vertrauenswürdiger sind als die z. T. gewiß legendarisch ausgestalteten über das Martyrium des Jakobus.

78) Eus., H. e. II, 23, 9. 10. 12. 14 (*Schwartz*, II, 1, 168. 170). Zweimal auch in dem indirekten Zitat III 11 (*Schwartz*, II, 1, 226. 228).

79) Ebd. II, 23, 15. 16. 17. 18 (*Schwartz*, II, 1, 170); vgl. auch II, 23, 7. 10. 12 (*Schwartz*, II, 1, 166. 168).

80) Ebd. IV, 22, 4 (*Schwartz*, II, 1, 370).

81) Ebd. II, 23, 5 f (*Schwartz*, II, 1, 166).

82) Ebd. II, 23, 4 (*Schwartz*, II, 1, 166) vgl. IV, 22, 4 (*Schwartz*, II, 1, 370).

83) Ebd. II, 23, 5 f (*Schwartz*, II, 1, 166).

84) Ebd. II, 23, 7–18 (*Schwartz*, II, 1, 166–170). Zur Beurteilung dieses teilweise wohl interpolierten Textes s. E. Schwartz, ZNW 4 (1903) 48–61.

werden konnte. Daß Hegesipp tatsächlich den Jakobus nicht für einen leiblichen Bruder Jesu gehalten hat, könnte durch die Wendung „von seiner Mutter Leib an“ angedeutet sein; denn hätte er den Jakobus für einen Sohn der Mutter Jesu gehalten, dann würde er *diese* Mutter vielleicht genannt haben. Wie er den Titel wirklich verstanden hat, wird sich im nächsten Absatz zeigen. Hegesipps Mitteilungen über die strenge Lebensweise des Jakobus und vor allem über sein Recht, das Heiligtum zu betreten, machen es sehr wahrscheinlich, daß dieser — wie Elisabeth Lk 1, 5 — aus einer priesterlichen oder levitischen Familie stammte⁸⁵. Dasselbe ist für Josas anzunehmen, der bei Hegesipp zwar nie erwähnt wird, in den Aufzählungen der Evangelien aber immer zusammen mit Jakobus, und zwar nach diesem, genannt wird (Mk 6, 3; 15, 40; Mt 13, 55; 27, 56), offenbar also dessen jüngerer Vollbruder war.

Symeon wird in den direkten Hegesippziten bei Eusebius dreimal mit Namen genannt, einmal als „Simon (Sohn) des Klopas“⁸⁶, einmal als „der Sohn eines Onkels des Herrn, der oben erwähnte Simon, Sohn des Klopas“⁸⁷, und fast genau so an der dritten Stelle, die von der Wahl Symeons zum Nachfolger des Jakobus, des ersten Bischofs von Jerusalem, handelt und wegen ihrer entscheidenden Bedeutung wörtlich angeführt sei: „Nachdem Jakobus der Gerechte aus demselben Grund wie der Herr den Zeugentod erlitten hatte, wurde wiederum der Sohn eines Onkels desselben (= des Herrn; nicht: des Jakobus), Symeon, der (Sohn) des Klopas, als Bischof eingesetzt; ihm gaben alle den Vorzug, weil er ein zweiter Vetter des Herrn war“⁸⁸. Wie Eusebius unter Berufung auf Hege-

85) So auch Zahn, a. a. O., 230 f sowie in seinem Lk-Kommentar S. 90, A. 11 (die durch Hegesipp aufgezeichnete Überlieferung von Jakobus als Inhaber priesterlicher Privilegien setze voraus, daß er „irgendwie auf priesterliche Abstammung Anspruch machen konnte, wozu ihm die davidische Herkunft keinerlei Recht gab“) Lagrange, Mc 89.

86) H. e. III, 32, 3 (Schwartz, II, 1, 268).

87) Ebd. III, 32, 6 (Schwartz, II, 1, 268. 270).

88) Ebd. IV, 22, 4 (Schwartz, II, 1, 370): καὶ μετὰ τὸ μαρτυρῆσαι Ἰάκωβον τὸν δίκαιον, ὃς καὶ κύριος, ἐπὶ τῷ αὐτῷ λόγῳ, πάλιν ὁ ἐκ θεοῦ αὐτοῦ Συμεὼν ὁ τοῦ Κλωπᾶ καθίσταται ἐπίσκοπος, ὃν προσέθεντο πάντες, ὅντα ἀνεψιὸν τοῦ κυρίου δεύτερον. Seit Zahn, a. a. O., 235 bis 237 wird dieser Text vielfach ganz anders übersetzt, aber es dürfte außer Zweifel stehen, daß die oben gebotene Übersetzung rein philologisch die ungezwungenste, nächstliegende und daher doch wohl allein zulässige ist, vgl. J. Blinzler, Simon der Apostel, Simon der Herrenbruder u. Bischof Symeon von Jerusalem. Passauer Studien (Festschr. Bischof Simon K. Landersdorfer), Passau 1953, 25–55, spez. 43–45. Hier nur das Wichtigste: Zahn verbindet πάλιν mit καθίσταται ἐπίσκοπος und nimmt es in der Bedeutung „nunmehr“; ferner bezieht er das Pronomen αὐτοῦ nach ἐκ θεοῦ nicht auf Jesus, sondern auf Jakobus, und schließlich ergänzt er zu δεύτερον das Wort ἐπίσκοπον. Dann besagt der Text, daß nach dem Tode des Jakobus dessen Onkelsohn Symeon, der Sohn des Klopas, als Bischof eingesetzt wurde, den alle zum zweiten Bischof wählten, weil er ein Vetter des Herrn war. Nach dieser Auffassung waren Jakobus und Jesus leibliche Brüder, Symeon dagegen war als Sohn des Klopas, eines Bruders des heiligen Joseph, der Vetter von jenen beiden. Dagegen ist zu sagen: Kein unvoreingenommener Leser wird das Wort πάλιν zu dem entlegenen καθίσταται ziehen; die Aussage, daß nach dem Tode des Jakobus wiederum oder „nunmehr“ ein Bischof eingesetzt wurde, wäre ja fast eine Banalität. Das Wort gehört vielmehr, wie seine Stellung beweist,

sipp feststellt, war Klopas ein Bruder des heiligen Joseph⁸⁹. Wenn Hegesipp den Symeon einen zweiten Vetter Jesu nennt, so bezeichnet er damit indirekt

zu $\delta \text{ ἐκ θείου αὐτοῦ}$ und ist in dem üblichen Sinn von „wieder“ zu nehmen. Zahn wendet ein, so käme der „Unsinn“ heraus, daß zum zweitenmal der Onkelsohn des Jakobus oder der Vetter Jesu namens Symeon gewählt worden sei. Aber man braucht bloß eine einfache Ellipse anzunehmen, um diesem Unsinn zu entgehen. Hegesipp wollte offenkundig sagen, daß nach dem Tode des Jakobus wiederum ein Verwandter Jesu zum Bischof bestellt wurde. Er läßt aber den allgemeinen Begriff „ein Verwandter Jesu“ unausgedrückt, um gleich die besondere Art des Verwandtschaftsverhältnisses zwischen Symeon und Jesus anzugeben: „Es wurde wiederum (ein Verwandter des Herrn, nämlich) der Sohn eines Onkels von ihm, Symeon, eingesetzt“. So wird man sowohl der Stellung als auch der Bedeutung von $πάλιν$ gerecht. Das Pronomen $αὐτοῦ$ kann sich dann nicht auf Jakobus beziehen, sondern nur auf den kurz zuvor genannten $κύριος$. Die Bestätigung liefert eine andere Hegesippstelle, wo Symeon ausdrücklich als $\delta \text{ ἐκ θείου τοῦ κυρίου}$ bezeichnet wird (Eus., H. e. III, 32, 6; Schwartz, II, 1, 270). Wäre Zahns Auslegung richtig, dann wäre auch unerfindlich, warum Hegesipp an unserer Stelle das Singularpronomen $αὐτοῦ$ gebraucht statt des in diesem Fall allein passenden Plurals $αὐτῶν$. Das Wort $δεύτερον$ schließlich wird jeder auf Grund seiner Stellung zu dem vorausgehenden Akkusativ $ἀνεψιών$ ziehen. Zahn will es mit einem zu ergänzenden $ἐπίσκοπον$ verbinden und beruft sich dabei auf Eus., H. e. III, 22 (Schwartz, II, 1, 236), wo Symeon der zweite Bischof von Jerusalem genannt wird. Aber als zweiten Bischof konnte Eusebius (er allein spricht dort, nicht etwa Hegesipp) den Symeon immer bezeichnen, ob er unsere Stelle nun so oder so verstanden hat; denn als unmittelbarer Nachfolger des Jakobus, des ersten Bischofs von Jerusalem (H. e. II, 1, 2; Schwartz, II, 1, 102. 104), war Symeon selbstverständlich der zweite. An unserer Stelle geht es aber nicht um die Frage, den wievielten Platz Symeon in der Reihe der Jerusalemer Bischöfe eingenommen hat, sondern darum, weshalb man gerade ihn, und zwar einstimmig, zum Nachfolger des Jakobus bestellt hat. Man hat sich für ihn deswegen entschieden, weil er ein zweiter Vetter des Herrn war. Es ist fast unbegreiflich, wie man die Übersetzung „zweiter Vetter“ eine traduction tendancieuse (Herrmann, a. a. O., 390, A. 3) hat nennen können. Keinem auch nur einigermaßen philologisch geschultem Auge kann doch entgehen, daß die Worte $ἀνεψιών τοῦ κυρίου δευτερον$ eine Parallele bilden zu $πάλιν \delta \text{ ἐκ θείου αὐτοῦ}$: Mit $δεύτερον$ wird das $πάλιν$ aufgenommen, mit $ἀνεψιών$ das $\delta \text{ ἐκ θείου}$ und mit $τοῦ κυρίου$ das $αὐτοῦ$. Damit erweist sich auch die Auslegung Kochs, Adhuc virgo, 16 f als abwegig, der zwar die Zahnsche Deutung von $πάλιν$ und $αὐτοῦ$ aufgibt, aber doch wie dieser zu $δεύτερον$ ein $ἐπίσκοπον$ ergänzen möchte. Nicht philologische Gründe sind es, die Zahn (und Koch) zur Ablehnung des „zweiten Vетters“ bestimmt haben, sondern die Überzeugung, daß Hegesipp den Jakobus für einen wirklichen Bruder des Herrn gehalten haben muß. Als Beweis dafür gilt die Tatsache, daß Jakobus von Hegesipp einmal „der Bruder des Herrn“ genannt wird. Aber gerade darum geht ja der ganze Streit, wie dieser Titel, den Jakobus, das bekannte und anerkannte Haupt der Jerusalemer Kirche, seit jeher führte (Gal 1, 19) und den ihm somit auch Hegesipp nicht gut vorenthalten konnte, nun wirklich gemeint war. Man kann doch diese strittige Frage nicht kurzweg in einem bestimmten Sinn beantworten und daraus dann das Recht ableiten, einen Text nicht so zu nehmen, wie er lautet. Zu den Bedenken Siefferts gegen die Übersetzung „zweiter Vetter“, die er „philologisch möglich“ (richtiger wäre: philologisch die zum mindesten nächstliegende) nennt, s. unten Anm. 98. – Die Worte $πάλιν$ und $δεύτερον$ werden übrigens von allen griechischen Hss. geboten, vgl. Blinzler, a. a. O., 43, A. 64. – K. Adam, ThQs 119 (1938) 188, A. 1 hat gemeint, das Wort $ἀνεψίος$ sei möglicherweise erst von Eusebius in den Bericht Hegesipps eingefügt worden, „da dieser als ehemaliger Jude in seiner aramäischen Muttersprache kein eigenes Wort zur Verfügung hatte, um das vetterliche Verhältnis genau zu bezeichnen“. Aber diese Vermutung ist grundlos, da Hegesipp sein Werk ja nicht aramäisch, sondern griechisch geschrieben hat, die griechische Vokabel also gekannt haben muß.

89) H. e. III, 11 (Schwartz, II, 1, 228).

Jakobus als ersten Vetter Jesu⁹⁰. Damit ist der Beweis erbracht, daß Hegesipp mit der Anwendung des Herrenbrudertitels auf Jakobus diesen nicht als wirklichen Bruder Jesu charakterisieren will, sondern den Ausdruck nur als herkömmlichen Titel verwendet. Zweitens ergibt sich aus dem angeführten Zeugnis, daß Symeon mit dem Herrenbruder Simon der Evangelien identisch sein muß. Denn wenn Symeon gerade wegen seiner Eigenschaft als zweiter Vetter des Herrn einstimmig zum Nachfolger des Herrenvaters Jakobus gewählt wurde, dann muß er, wie schon Jakobus, zu den vornehmsten und bekanntesten, also den allernächsten Herrenverwandten gehört haben, das heißt zu jener Gruppe, die im NT den Namen „Herrenbrüder“ führt. Da nun tatsächlich das NT einen „Herrenbruder“ Simon kennt, die Namen Simon und Symeon aber, wie sich nachweisen läßt⁹¹, für ein und dieselbe Person gebraucht worden sind,

90) Treffend R. A. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten u. Apostellegenden, I. Braunschweig 1883, 19, A. 2: „Die letzten Worte lassen verständigerweise nur den Sinn zu, daß hiernach Jakobus als ἀνεψιὸς τοῦ κυρίου πρῶτος bezeichnet werden soll.“ Ganz abwegig *De la Garenne*, a. a. O., 63, der in dem „ersten Vetter des Herrn“ den Herrenbruder Judas sehen möchte, von dem im Zusammenhang doch überhaupt nicht die Rede ist. Gegen die Ansicht, daß schon Hegesipp wie später Hieronymus den Bischof Jakobus für einen Vetter Jesu gehalten habe, bringt Zahn a. a. O., 320; A. 3 zusammenfassend vier Argumente vor: Jene Ansicht beruhe „erstens auf einer unerträglichen Exegese“ von Eus. H. e. IV, 22, 4; – wo die unerträgliche Exegese zu suchen ist, wurde oben Anm. 88 gezeigt. Sie sei „zweitens unverträglich damit, daß Hegesipp neben ‚Bruder‘ oder ‚Bruder dem Fleische nach‘ die Verwandtschaftsbezeichnungen ‚Vetter‘ oder ‚Onkelsohn‘ oder ‚Enkel‘ zur Verfügung hat“; aber die letzteren Ausdrücke sind doch kein Beweis dafür, daß Hegesipp die Bezeichnung „Bruder des Herrn“, die er nur je einmal auf Jakobus und Judas anwendet, nicht als überkommene Titulatur gebraucht, vgl. auch Anm. 98. Drittens sei „undenkbar, daß Hegesipp, dessen Werk Klemens, Eusebius und Epiphanius fleißig gelesen haben, eine Ansicht vorgetragen haben sollte, von der sonst vor dem Jahre 383 keine Spur in der Literatur zu finden ist“; aber der Grund, warum Klemens und spätere Väter trotz ihrer Kenntnis Hegesipps den Jakobus nicht als Vetter Jesu erklären, liegt ganz eindeutig darin, daß sie sich die im 2. Jahrhundert aufgekommene Stiefbrüdertheorie zu eigen gemacht haben, wonach Jakobus eben kein Vetter, sondern ein Stiefbruder des Herrn gewesen sein soll (übrigens hält es E. Peterson, Art. Egesippo, Encicl. Cattolica V [1950] 137 für „wenig wahrscheinlich“, daß Hegesipps Werk von Klemens u. Epiphanius gelesen worden ist). „Viertens aber hätte sich Hegesipp auf alle Fälle von der Ansicht des Hieronymus völlig ferngehalten; während Hegesipp den Bischof Jakobus von dem Apostelkreis ausschließt, macht Hieronymus ihn zu einem der zwölf Apostel, und während jener die Vetterschaft, die zwischen Simeon und Jesus besteht, durch Klopas, den Bruder Josephs, vermittelt sein läßt, ist nach Hieronymus die Vetterschaft zwischen Jakobus und Jesus durch die Mutter des Jakobus, die ‚Maria des Klopas‘ (Joh 19, 25) vermittelt“; aber so richtig diese Feststellung ist, so wenig folgt aus ihr, daß Hegesipp den Jakobus für einen wirklichen Bruder Jesu gehalten hat.

91) Der letzte der Makkabäer wird in 1 Makk regelmäßiger Simon, einmal jedoch (2, 65) Symeon genannt. Simon (Petrus) Mk 1, 16 usw. heißt in Apg 15, 14 und 2 Petr 1, 1 Symeon. Der von Josephus in Bell. 4, 3, 9, § 159 erwähnte Gamalielsohn Symeon erscheint in der Vita 38, 190–194; 39, 195–197; 44, 216; 60, 309 als Simon. In manchen Eusebius-Hss wird für den Symeon Hegesipps die Form Simon gebraucht, eine Lesart, die in den Hegesippziten von Zahn nie, von Schwartz und Preuschen jedoch zweimal (III, 32, 3. 6; die einzige Ausnahme ist IV, 22, 4) aufgenommen wird. Vgl. noch die Chronik des Eusebius (ad annum 61 p. Chr.; ed Helm, I, 1913, 183): Symeon qui et Simon, sowie Origenes, Comm. ser. in Mt 126 (Klostermann-Benz, XI, 1933, 264): . . . ut et Simon dicatur et Simeon, quoniam «iisdem» ipsis litteris scribunt Hebraei et Simeonis nomen et Simonis.

kann der Symeon Hegesipps kein anderer sein als der Simon von Mk 6, 3⁹². Der Herrenbruder Simon der Evangelien war also in Wahrheit ein Vetter Jesu und dies insofern, als sein Vater Klopas ein Bruder Josephs, des gesetzlichen Vaters Jesu war. Auch der Herrenbruder Jakobus des NT war ein Vetter Jesu, aber dieses Verwandtschaftsverhältnis war offenbar anders vermittelt als das Simons. Simon und Jakobus können nicht gut Vollbrüder gewesen sein; denn sonst hätte Hegesipp den Symeon einfach nach seinem Bruder, nicht nach seinem Vater Klopas näher bestimmt. Jakobus war also zwar ein Vetter Jesu, anscheinend aber nicht ein Sohn des Klopäs. Während Jakobus möglicherweise priesterlicher oder levitischer Abkunft war, gehört Simon zum Geschlechte Davids. Das bezeugt wiederum Hegesipp durch die Mitteilung, Symeon sei im Alter von 120 Jahren unter der Regierung des Kaisers Trajan als Davidsabkömmling und Christ angezeigt, vor das Gericht des Statthalters Attikus gebracht und gekreuzigt worden⁹³. Davidide kann Simon nur durch seinen Vater Klopas, den Bruder des heiligen Joseph, gewesen sein; Hegesipp stimmt hier also mit den Evangelien überein, denen zufolge Joseph dem Geschlechte Davids angehörte (Mt 1, 16. 20; Lk 1, 27; 2, 4). Schließlich läßt Hegesipp auch noch die Geburtszeit Simons erkennen. Die Hinrichtung durch Attikus ist höchstwahrscheinlich im Jahre 107 n. Chr. erfolgt⁹⁴. Da Simon zu diesem Zeitpunkt ein Alter von 120 Jahren erreicht hatte, fällt seine Geburt in die Zeit um 14 v. Chr.⁹⁵, ein neuer Beweis, daß seine Mutter nicht mit der Mutter Jesu identisch sein kann, da Jesus, geboren um 7 v. Chr., ihr Erstgeborener war.

Nach Hegesipp wurden gegen Ende der Regierung Domitians (um 95 n. Chr.) zwei Enkel des Judas, der „sein (= Jesu) Bruder dem Fleische nach genannt wurde“, als Verwandte des Herrn und Nachkommen Davids angeklagt und nach Rom zitiert, jedoch als ungefährlich freigelassen; sie sollen bis Trajan gelebt haben, nachdem sie führende Stellungen in der Kirche eingenommen hat-

92) Auch nach dem Erscheinen der Untersuchung Zahns hat es nicht an protestantischen Forschern gefehlt, die mehr oder weniger bestimmt für diese Gleichsetzung eingetreten sind. *Klostermann*, Mk 45 hält sie mindestens für diskutabel (er bemerkt zu dem Namen in Mk 6, 3 lediglich: „Simon, der zweite Bischof von Jerusalem?“); *Reicke*, SBU II, 1123 nennt sie „möglich“; *F. Hauck*, Das Evangelium des Markus, Lpz. 1931, 73, schreibt: „Simon ist vermutlich derselbe wie der spätere zweite Bischof von Jerusalem.“ Ohne Einschränkung sprechen sich für die Identität aus *Weiß-Bousset*, a. a. O., 125 (der Herrenbruder „Simon war der zweite Bischof von Jerusalem“) und *Prentice*, a. a. O., 149 f. – Man wird fragen, warum sich diese Gleichsetzung im christlichen Altertum nur selten findet (zu den spärlichen Belegen siehe *Blinzler*, a. a. O., 52, A. 89). Der Grund ist darin zu sehen, daß sich gegen Ende des 2. Jahrhunderts die Stiefbrüdertheorie durchgesetzt hat. Wer sie vertrat, betrachtete den Herrenbruder Simon als einen Sohn Josephs aus dessen erster Ehe. konnte ihn also nicht mit Symeon gleichsetzen, der nach Hegesipps ausdrücklicher und wiederholter Versicherung ein Sohn des Klopas war.

93) Eus., H. e. III, 32, 6 (*Schwartz*, II, 1, 270); kürzer III, 32, 3 (*Schwartz*, II, 1, 268).

94) Siehe *Blinzler*, a. a. O., 47 f.

95) Dieser Ansatz wäre selbst dann nicht unbedingt hinfällig, wenn Hegesipps Angabe über das ungewöhnlich hohe Alter Symeons als unrichtig erwiesen werden könnte, s. *Blinzler*, a. a. O., 48.

ten⁹⁶. Die Zugehörigkeit dieses Judas zum Herrenbrüderkreis der Evangelien ergibt sich aus der Bezeichnung „sein Bruder dem Fleische nach“; mit der letzteren Wendung soll übrigens nicht gesagt sein, daß er ein wirklicher Bruder Jesu war, sondern nur, daß er nicht lediglich dessen Bruder im geistigen Sinne war⁹⁷, wie die Apostel und Jünger (vgl. Mt 28, 10; Joh 20, 17). Judas war sicher ein Vollbruder Simons, also wie dieser ein Sohn des Klopas⁹⁸. Dafür spricht sowohl seine von Hegesipp bezeugte Davidabstammung als auch der Umstand, daß die beiden in den Listen Mt 6, 3 und Mt 13, 55 nebeneinander erscheinen. Es fehlt nicht an Indizien, daß auch Judas vor Jesus geboren wurde⁹⁹. Als nämlich die Judasenkel angeklagt wurden, waren ihr Großvater und ihr Vater nicht mehr am Leben (weil diese sonst gleichfalls angeklagt worden wären); darüber hinaus erscheinen die Enkel im Bericht Hegesipps „wenn nicht als schon bejahrtere, so doch als gereifte Männer“¹⁰⁰. Da Judas mehrere Jahrzehnte vor seinem Bruder Simon gestorben ist, offenbar eines natürlichen Todes, und sein Name in der ältesten Aufzählung Mk 6, 3 dem seines Bruders vorangeht, wird er älter als dieser gewesen, d. h. vor 14 v. Chr. geboren sein (erst Mt 13, 55 stellt die Namen

96) Eus., H. e. III, 20, 1–6 (Schwartz, II, 1, 232. 234).

97) Das ersieht man aus Eus., H. e. III, 11 (Schwartz, II, 1, 226), wo Eusebius die Überlieferung (λόγος κατέχει, dazu s. Zahn, a. a. O., 238) wiedergibt, daß die Überlebenden der Apostel und der Herrenjünger von allen Seiten an einem Ort „mit den zum Geschlecht des Herrn dem Fleische nach Gehörenden“ zusammengekommen seien, um den Nachfolger des Jakobus zu wählen (ἄμα τοῖς πρὸς γένους κατὰ σάρκα τοῦ κυρίου). Durch die Bezeichnung γένος κατὰ σάρκα wird hier die natürliche Verwandtschaft Jesu vom γένος des Herrn κατὰ πνεῦμα, das die Christusgläubigen darstellen, unterschieden.

98) Sieffert, RE VII, 575 hebt als bemerkenswert hervor, daß „Hegesipp den Jakobus und Judas niemals Söhne des Klopas, sondern immer nur Brüder des Herrn, den Symeon aber anderseits niemals Bruder des Herrn, sondern lediglich Sohn des Klopas und Vetter des Herrn nennt“. Daraus folgert er, daß in dem Hegesippzeugnis bei Eus., H. e. IV, 22, 4 Jakobus nicht als Vetter Jesu aufgefaßt sein könne. Diesem Einwand ist entgegenzuhalten: 1. Jakobus heißt bei Hegesipp deswegen nicht Sohn des Klopas, weil er eben kein Klopassohn gewesen sein wird. 2. Daß Hegesipp den Judas niemals einen Klopassohn nennt, ist nicht weiter auffallend, weil er Judas ja nur an einer einzigen Stelle erwähnt und dabei gar nicht von ihm, sondern von seinen Enkeln handelt. Immerhin stellt er den Judas durch die Angabe, daß er Davidide war, neben den Davididen Symeon. 3. Wenn Hegesipp für Jakobus und Judas je einmal den Ausdruck „Bruder des Herrn“ gebraucht, dann charakterisiert er die beiden als zum Herrenbrüderkreis des NT gehörend, gibt aber damit keine Auskunft über den Sinn dieser Bezeichnung. 4. Das einzige, was auffallen könnte, ist die Tatsache, daß Symeon im Gegensatz zu Jakobus und Judas nirgend ausdrücklich als Bruder des Herrn, sondern durchgängig als Klopassohn bezeichnet wird. Der Grund, warum Hegesipp bei Symeon und nur bei ihm statt des allgemeinen und unbestimmten Titels „Bruder des Herrn“ dessen Explikation bringt, indem er das Verwandtschaftsverhältnis mit Jesus genau umschreibt (durch Nennung des Namens seines Vaters und durch die Angabe, wie dieser mit Joseph verwandt war), liegt offenbar in der Verschiedenartigkeit seines Quellenmaterials. Von Jakobus (gestorben 62 n. Chr.) und Judas (gestorben spätestens bald nach 70) standen Hegesipp, was nicht überraschen kann, detaillierte Angaben über ihre Familienverhältnisse nicht zur Verfügung. Anders dagegen verhielt es sich mit Symeon (gestorben 107 n. Chr., jedenfalls unter Trajan), der fast noch zu der Zeit lebte, in der Hegesipps eigene Lebenserinnerungen (vgl. dazu J. Weiß, Urchrist., 558) einsetzen.

99) Ähnlich schon Ch. Bigg, Epistles of St. Peter and St. Jude, Edinburgh 1910², 318.

100) F. W. Maier, Der Judasbrief, Freib. 1906, 97.

um, vielleicht deswegen, weil Simon, der Nachfolger des Jakobus auf dem Bischofsstuhl von Jerusalem, zur Zeit der Abfassung des Mt-Evangeliums der berühmtere der beiden war).

Das aus dem NT gewonnene Ergebnis, daß Jakobus und Joses Söhne einer von der Herrenmutter verschiedenen Maria waren, wird demnach durch Hegesipp bestätigt und weitergeführt; bestätigt, insofern er den Jakobus einen Vetter des Herrn nennt; weitergeführt, insofern er die Abstammung des Jakobus aus priesterlichem Geschlecht (die durch seinen Vater vermittelt sein müßte) sehr wahrscheinlich macht. Außerdem bezeugt Hegesipp, daß Judas und Simon Söhne eines Davididen waren. Als Vater Simons wird der Davidide Klopas, der Bruder des heiligen Joseph, ausdrücklich genannt, er wird daher auch als Vater des Davididen Judas, zumal dieser in den Evangelien mit Simon ein Paar bildet, zu gelten haben. Schließlich liefert Hegesipp noch wichtige Anhaltspunkte dafür, daß die oben aus den Evangelien gezogene Schlußfolgerung auf die Seniorität der Herrenbrüder gegenüber Jesus richtig ist: Simon und Judas sind, wie Hegesipp im einen Fall direkt, im anderen indirekt bezeugt, vor Jesus geboren; erst recht ist das von Jakobus und Joses anzunehmen, da diese in den Herrenbrüderlisten der Evangelien noch vor jenen genannt werden. Der Herrenbrüdername ist, wie Hegesipp in einer Äußerung über Jakobus und Simon klar erkennen läßt, darin begründet, daß diese Vettern Jesu waren. Vetter Jesu war Simon (und mit ihm sein Bruder Judas) über seinen Vater Klopas, einen Bruder des heiligen Joseph. Für Jakobus (und Joses) läßt sich jedoch nur das Daß, nicht aber auch das Wie dieses Vetternverhältnisses zu Jesus sicherstellen. Hier setzen jene verschiedenen Hypothesen ein, die in der Diskussion der Vergangenheit eine so große Rolle gespielt und eine Lösung des Herrenbrüderproblems oft mehr erschwert als gefördert haben.

Hypothetisches

Eine Handhabe zur Näherbestimmung des Verwandtschaftsverhältnisses zwischen Jakobus und Jesus glaubte man oft in Joh 19, 25 zu haben, wo neben anderen Passionszeugen genannt wird „die Schwester seiner Mutter, Maria, die des Klopas“. Aus dieser Stelle ist jedoch für unsere Frage nichts Sicheres zu gewinnen, da unklar und in der Exegese immer noch umstritten ist, 1. ob die beiden zitierten Bezeichnungen von einer¹⁰¹ oder von zwei Frauen handeln, 2. ob

101) Dabei wird „Maria, die des Klopas“ als Apposition zu „die Schwester seiner Mutter“ verstanden; so mit der sahidischen Übersetzung, der Philoxeniana und der Harclensis z. B. Sickelberger, Meinertz, F. W. Maier, Botz, H. J. Holtzmann. Ed. Meyer u. a.

102) Nach dieser Deutung nennt Joh zuerst eine namenlose Schwester der Mutter Jesu und dann die von ihr verschiedene „Maria, die des Klopas“; so mit der Peschitta und der äthiopischen Übersetzung Belser, Lagrange, Wikenhauser, W. Bauer, Zahn, A. Meyer, Büchsel, Bultmann u. a. – O. Holtzmann, Das NT II, Gießen 1926, 1048 sieht im ganzen Vers nur zwei Frauen genannt: 1. Jesu Mutter Maria, die eine Tochter des Klopas war, 2. Maria von Magdala, die eine Schwester der Mutter Jesu war.

„Maria, die des Klopas“ mit Maria, der Mutter des Jakobus und Joses Mk 15, 40 gleichgesetzt werden darf¹⁰³, 3. wie die Genitivverbindung „die des Klopas“ gemeint ist (Frau, Tochter, Mutter, Schwester des Klopas?)¹⁰⁴, und 4. ob das Wort „Schwester“ (seiner Mutter) im nächstliegenden (Vollschwester¹⁰⁵, Stiefschwester¹⁰⁶) oder entfernteren Sinn (Base; Schwägerin¹⁰⁷?) gebraucht ist. Auch der Versuch, auf dem Weg über die Identifikation des Jakobus und anderer Herrenbrüder mit gleichnamigen Aposteln zu einem bestimmteren Ergebnis zu gelangen, hat nicht zu überzeugen vermocht. *J. Sickenberger*, der noch für diese Hypothese eingetreten ist, hat ihr folgende Form gegeben¹⁰⁸: Der Herrenbruder Jakobus wird Gal 1, 19 zu den Aposteln gerechnet, ist also identisch mit dem Apostel Jakobus, dessen Vater Alphäus hieß (Mk 3, 18), was nur eine andere Form des Namens Klopas sein dürfte. Außerdem sind die in den Apostelverzeichnissen nach Jakobus Alphäi genannten Jünger Judas (Thaddäus) und Simon mit den in Mk 6, 3 an dritter und vierter Stelle aufgeführten Herrenbrüdern gleichzusetzen; „sonst kämen ja in seltsamster Duplizität in der letzten Tetrade der ntl. Apostelverzeichnisse wie bei den vier bekannten Herrenbrüdern die Namen Jakobus, Judas (Thaddäus) und Simon vor, was noch befremdlicher würde, wenn auch die Apostel Jakobus und Judas Brüder sind (Ἰουδᾶς Ἰακώβου Lk 6, 16; Apg 1, 13)“¹⁰⁹. Demnach waren drei der Herrenbrüder Apostel, ihre Eltern hießen Klopas = Alphäus und Maria. — Gegen diese Hypothese müssen folgende Bedenken erhoben werden: 1) Die Gleichsetzung des Alphäus

103) Man könnte dafür vorbringen: Beide führen den (damals freilich ziemlich häufigen) Namen Maria; von jeder wird berichtet, daß sie sich auf Golgotha eingefunden hat; jede steht irgendwie in Beziehung zu den Herrenbrüdern: Die synoptische Maria war Mutter des Jakobus und Joses, die johanneische war die Frau (oder sonstwie Verwandte) des Klopas, des Vaters der Herrenbrüder Judas und Simon. Gegen die Gleichsetzung könnte vorgebracht werden: Der Kreuzigung wohnten „viele“ (Mk 15, 41; Mt 27, 55) Jüngerinnen bei; man hat keine Gewähr dafür, daß Mk aus dieser großen Zahl den gleichen Personenkreis herausgreift wie Joh. Tatsächlich nennt Joh im Unterschied zu Mk die Salome nicht, wie umgekehrt Mk die bei Joh genannte Mutter Jesu unerwähnt läßt. Sicher gemeinsam ist beiden Aufzählungen nur der Name der Maria v. Magdala. Außerdem fällt die Szene bei Joh zeitlich und örtlich nicht genau mit der bei Mk zusammen: Bei Mk ist Jesus bereits verschieden und stehen die Frauen fern vom Kreuze; bei Joh 19, 25 dagegen ist Jesus noch bei Bewußtsein und stehen die Frauen unmittelbar am Kreuze.

104) Vgl. *Blaß-Debrunner*, § 162, 4. Seit Eusebius versteht man den Genitiv gewöhnlich im Sinne von „Frau des Klopas“, was in der Tat am nächsten liegen wird (Mt 1, 6); für „Tochter“ mit der sahidischen Übersetzung *Keim*; für „Mutter“ *Ewald*, für „Schwester“ *Calmes*.

105) In diesem Fall wäre die Namensgleichheit der Schwestern auffällig; vgl. dazu *Blinzler*, a. a. O., 53, A. 91.

106) Diese Bedeutung zieht z. B. auch *A. Meyer*, a. a. O., 108 in Betracht.

107) So *E. F. Sutcliffe*, *Our Lady's Sister*, *Clergy Review* 23 (1943) 394–398: Sister-in-law. Auch *J. Sickenberger*, *Leben Jesu*, Münster 1932, § 28 u. § 260, und *Botz*, a. a. O., 72 f rechnen mit der Bedeutung „Schwägerin“. Aber kann ἀδελφή „Schwägerin“ bedeuten? Vgl. den oben S. 72 genannten Beleg für ἀδελφός zur Bezeichnung des Schwagers, außerdem *Merx*, a. a. O., II, 1, S. 432 f.

108) *LexThK II* (1931) 580–582. Ähnlich *Van der Mensbrugghe*, a. a. O., 492. Nach *Botz*, a. a. O., 57–78 waren Jakobus und Judas sicher, Simon vielleicht Apostel.

109) A. a. O., 581.

mit Klopas ist äußerst fragwürdig, da beide Namen höchstwahrscheinlich auf zwei verschiedene semitische Namen zurückgehen, so daß also weder verschiedene Transkription desselben semitischen Namens noch „Wechselnamigkeit“ (wie bei Jesus-Jason usw.) vorliegen kann¹¹⁰. 2) Gal 1, 19 ist als Beweis für die Apostolizität des Herrenbruders Jakobus unbrauchbar, da neben der Übersetzung „außer“ auch die Übersetzung „sondern“ möglich ist¹¹¹. 3) Mk 3, 31–35 wird zwischen den Herrenbrüdern und den bei Jesus befindlichen Jüngern, zu denen nach 3, 13–19 vor allem die Zwölf zu rechnen sind, unterschieden. Man kann zwar einwenden¹¹², daß die Perikopen bei Mk nicht immer chronologisch angeordnet sind und somit die Möglichkeit besteht, daß die Szene 3, 31–35 geschichtlich vor die Apostelwahl gehört. Aber soviel ist diesen Texten jedenfalls zu entnehmen, daß Markus selbst¹¹³ die Herrenbrüder nicht zu den Aposteln rechnet. 4) Nach Joh 7, 5 haben „nicht einmal seine Brüder an ihn geglaubt“. Zur Zeit von Joh 7 waren die Zwölf längst ausgewählt (vgl. 6, 70). Wenn „die“ Herrenbrüder — dürfte der Evangelist nur an einen Teil von ihnen (oder gar nur an einen einzigen), hätte er das gewiß zum Ausdruck gebracht und unschwer zum Ausdruck bringen können — damals nicht an Jesus glaubten, können sie bzw. drei von ihnen nicht zum Zwölferkreis gehört haben. Die Bemerkung des Evangelisten nicht von Unglauben, sondern von einem unvollkommenen Glauben zu verstehen¹¹⁴, ist unmöglich, da Joh kurz zuvor erzählt, daß die Zwölf durch den Mund des Petrus in feierlicher Form ihren Glauben an Jesus als den Heiligen Gottes bekannt haben (6, 68 f); auch die sonstigen Aussagen des Joh über Glauben bzw. Nichtglauben schließen diese Deutung aus (vgl. 1, 50; 2, 11. 23; 4, 39. 41 f; 7, 31; 8, 30 f; 9, 18 usw.). 5) Damit stimmen Apg 1, 14 und 1 Kor 9, 5 zusammen, wo die Brüder Jesu neben den Aposteln eigens genannt werden. 6) In Lk 6, 16 (Ἰούδας Ἰακώβου) kann der Genitiv nicht anders gemeint sein als der in dem vorausgehenden Vers vorkommende Genitiv Ἀλφαίου (6, 15), der unbestritten „Sohn des Alphäus“ bedeutet; zudem pflegt Lukas sonst das Bruderverhältnis nicht durch den Genitiv, sondern durch die Beifügung von ἀδελφός auszudrücken, s. 3, 1; 6, 14; Apg 12, 2). Die Tatsache, daß drei Apostel den gleichen Namen führen wie Herrenbrüder, kann bei der Häufigkeit dieser Namen¹¹⁵ nicht besonders auffällig genannt werden.

Gewiß wird der Joh 19, 25 erwähnte Klopas identisch sein mit dem gleichnamigen Vater Simons und Bruder des heiligen Joseph bei Hegesipp. Aber da eine

110) Vgl. *Lagrange*, a. a. O., 67. 93; außerdem d. Artikel „Alphaios“ im *LexThK I* (1957²) 366.

111) Siehe *H. Koch*, Zur Jakobusfrage Gal 1, 19, *ZNW* 33 (1934) 204–209; *J. B. Colon*, *Dict. Theol. Cath. VIII* (1924) 273; *H. Schlier*, Der Brief an die Galater, Göttingen 1949, 31.

112) Das tut z. B. *Botz*, a. a. O., 84.

113) Und mit ihm natürlich auch die beiden anderen Synoptiker.

114) So mit ausführlicher Begründung zuletzt wieder *Botz*, a. a. O., 79–82; aber er schenkt dem Bekenntnis Joh 6, 69 („Wir haben geglaubt und erkannt...“) zu wenig Bedeutung.

115) S. oben Anm. 64. Zur Erklärung der Tatsache, daß in den ntl. Apostelkatalogen Jakobus, Simon und Judas immer nebeneinanderstehen, vgl. *Blinzler*, a. a. O., 50, A. 85.

Auswertung jener Stelle für die Näherbestimmung des zwischen Jesus und den Herrenbrüdern bestehenden Verwandtschaftsverhältnisses¹¹⁶ nur mit Hilfe einer ganzen Reihe von unbewiesenen Annahmen und Voraussetzungen möglich wäre, empfiehlt es sich nicht, eine Lösung der Herrenbrüderfrage durch solche Hypothesen zu belasten. Es genügt, daß auf die eigentliche Kernfrage „leibliche Brüder oder entferntere Verwandte?“ eine hinreichend bestimmte Antwort gegeben werden kann.

Ergebnis

Die sogenannten Brüder und Schwestern Jesu waren Vettern und Basen Jesu. Bei Simon und Judas ging das Verwandtschaftsverhältnis zu Jesus über ihren Vater Klopas, der ein Bruder des heiligen Joseph und wie dieser Davidide war; der Name ihrer Mutter ist unbekannt. Die Mutter der Herrenbrüder Jakobus und Joses war eine von der Herrenmutter verschiedene Maria; über den Vater der beiden läßt sich nur mit hoher Wahrscheinlichkeit sagen, daß er priesterlicher oder levitischer Herkunft, nicht aber, ob er ein Bruder Josephs oder — was wohl eher in Frage kommt — Marias¹¹⁷ war. Wie aus dem Schweigen der Evangelien über Joseph von Lk 2 an erschlossen werden kann, ist Jesu Nährvater früh gestorben. Nach seinem Tod wird sich die heilige Jungfrau mit ihrem Kinde dem Haushalt ihres (ihrer?) nächsten Verwandten angeschlossen haben. Die gemeinsam mit Jesus aufwachsenden Kinder aus dieser Familie (diesen Familien?) wurden von der Bevölkerung als seine Brüder und Schwestern bezeichnet, weil es im Aramäischen keine andere Kurzbezeichnung dafür gab. Die Urkirche hat die Bezeichnung übernommen und auch im Griechischen beibehalten, um die inzwischen zu angesehenen Mitgliedern der Kirche gewordenen Verwandten des Herrn dadurch auszuzeichnen.

Die Stellung der alten Kirche

Wenn dieses Ergebnis richtig sein soll, wie ist es dann aber zu erklären, daß die altchristlichen Schriftsteller so oft und so lange ganz andere Auffassungen über die Herrenbrüder vertreten haben? Hugo Koch¹¹⁸ glaubt aus den altkirchlichen Zeugnissen den Schluß ziehen zu können, daß die Herrenbrüder von Anfang an als leibliche Brüder Jesu angesehen worden sind. Aber seine Konstruktion scheitert an der Tatsache, daß der erste Kirchenschriftsteller, der in nachapostolischer Zeit expressis verbis auf die Herrenbrüder zu sprechen kommt, diese, jedenfalls einen Teil von ihnen, als Vettern Jesu erklärt. Die Entwicklung ist, soweit wir

116) Ein Versuch dieser Art bei *Blinzler*, a. a. O., 53 f.

117) Man wird in diesem Zusammenhang daran erinnern müssen, daß Elisabeth, die *συγγεν* Marias (Lk 1, 36), aus priesterlichem Stamme war (Lk 1, 5). Daß Maria Priestertochter gewesen ist, behauptet *Zahn*, Lc 89 f, mit beachtenswerter Begründung.

118) *Virgo Eva – Virgo Maria*, 60–91, 113 f.

sehen, etwa folgendermaßen verlaufen: In der apostolischen Zeit, solange die nächsten Verwandten Jesu noch am Leben waren, konnte durch die Bezeichnung dieser Personen als „Brüder Jesu“ keinerlei Mißverständnisse heraufbeschworen werden, da man über den wirklichen Verwandtschaftsgrad allgemein im Bilde war. In dieser Situation sind die Bücher des Neuen Testaments geschrieben worden, die sich daher unbefangen und ohne nähere Erläuterung des Titels bedienen. Aber noch im 2. Jahrhundert verrät Hegesipp, der zu alten palästinischen Traditionen Zugang hatte, Kenntnis davon, daß die als „Herrenbrüder“ bezeichneten Personen in Wahrheit nur Vettern Jesu waren. Mit zunehmendem zeitlichen und örtlichen Abstand vom apostolisch-palästinischen Traditionskreis ist die Kenntnis dieser Zusammenhänge natürlich mehr und mehr verlorengegangen. Nun aber stießen die Leser des Neuen Testaments immer wieder auf den Ausdruck „Brüder Jesu“. Man konnte also nicht umhin, sich mit der Frage auseinanderzusetzen, was diese Bezeichnung besagen solle. Da das griechische Wort *ἀδελφός* — und Analoges gilt von dem Wort, das die alten Übersetzungen jeweils dafür gebrauchen — regelmäßig leiblicher Bruder bedeutet, war es das Nächstliegende, die Bezeichnung in diesem Sinne zu verstehen. Es ist daher nicht zu verwundern, daß sich da und dort, erstmals gegen 200 n. Chr., diese Deutung des Ausdrucks findet, so bei Tertullian¹¹⁹ und, wie Klemens von Alexandrien erkennen läßt¹²⁰, bei der breiten Masse des Volkes. Ein anderer Teil lehnte jedoch diese Auslegung ab und erklärte die Brüder Jesu für dessen Stiefbrüder, näherhin für Kinder Josephs aus erster Ehe. Diese vielleicht schon im Petrus-evangelium¹²¹, sicher im Protevangelium Jacobi¹²² vertretene, also um die Mitte des 2. Jahrhunderts aufkommende Meinung hat in der Folgezeit eine Vielzahl von Anhängern gefunden, zu denen Klemens von Alexandrien¹²³, Origenes¹²⁴,

119) Am deutlichsten in Adv. Marc. 4, 19 (Kroymann, III, 1906, 483). Hier wird auch sichtbar, was ihn an leiblichen Brüdern Jesu festhalten ließ: es war seine antignostische Tendenz, wie K. Adam, ThQs 119 (1938) 181 gut hervorgehoben hat; vgl. auch Lagrange, Mc 87: Pour prouver l'humanité du Sauveur, Tertullien prend 'frères' dans le sens naturel qui va le mieux à sa thèse. Ob Koch im Recht ist, wenn er a. a. O. 17–60 in einer schon überscharfsinnig anmutenden Interpretation gewisser Aussagen des Irenäus diesen zu einem Vorläufer Tertullians macht, ist recht zweifelhaft; vgl. dazu Adam, a. a. O., 174–177 und F. X. Steinmetzer, ThRv 37 (1938) 185, der zu Kochs Irenäus-Interpretation bemerkt: „Aus den Vergleichen zwischen Eva und Maria folgt doch nichts, denn jeder Vergleich – auch die Rekapitulation des Irenäus ist ein solcher – hinkt. Hier aber werden die Vergleiche wie die Paragraphen eines Strafgesetzbuches gedehnt und gestreckt.“

120) Strom. VII, 93, 7 (Stäblin, III, 1909, 66). Klemens handelt hier genau gesehen nicht von Bestreitern der virginitas post partum, sondern nur der virginitas in partu. Aber es ist zu vermuten, daß die Leugner der letzteren auch von der ersteren nichts wußten.

121) Origenes, Comm. in Matth. X, 17 (Klostermann-Benz, X, 1935, 21) sagt, diese Meinung sei schon im Petrus-evangelium oder im Buch des Jakobus ausgesprochen; s. dazu Th. Zahn, Das Evangelium des Petrus, Lpz. 1893, 3 f.

122) Protevangelium Jacobi 8, 3; 9, 2; 17, 1 f; 18, 1 (G. Rauschen, Floril. patr. III, 2, Bonnae 1914, 66. 67. 75. 76).

123) Dazu s. Th. Zahn, Forschungen z. Gesch. d. ntl. Kanons u. d. altkirchl. Literatur III, Lpz. 1884, 83.

124) Comm. in Matth. X, 17 (Klostermann-Benz, X, 21 f) u. ö.

Epiphanius¹²⁵, Ephräm d. Syrer¹²⁶ u. a. gehören. Sie entschieden sich für diese Deutung nicht auf Grund einer Überlieferung, sondern weil sie, wie Origenes mitteilt, „die jungfräuliche Würde Mariens bis zum Ende wahren wollten“¹²⁷. Warum legten diese Kreise auf Mariens beständige Jungfräulichkeit so großen Wert? Man gibt darauf heute gewöhnlich zur Antwort, daß sie in gnostisch-asketischen Anschauungen befangen waren. Aber es ist sehr die Frage, ob man sich mit dieser Antwort begnügen und die Möglichkeit ganz ausschalten darf, daß zu jener Zeit noch eine leise Erinnerung daran lebendig war, daß Maria außer Jesus keine weiteren Kinder geboren hatte. Als gegen Ende des 4. Jahrhunderts Helvidius, wiederum nicht etwa auf Grund einer alten Tradition, sondern auf Grund einer bestimmten und im entscheidenden Punkt sicher falschen Exegese neutestamentlicher Texte, die Herrenbrüder als wirkliche Brüder Jesu zu erweisen versuchte¹²⁸, griff Hieronymus mit der ihm eigenen Tatkraft und Gründlichkeit das Problem auf. Er verwarf sowohl die helvidianische These als auch die Stiefbrüdertheorie und kam auf rein exegetischem Wege zu der Deutung Herrenbrüder – Vettern Jesu¹²⁹. Obwohl seine exegetische Argumentation vor dem Urteil der heutigen Bibelauslegung nicht mehr in allen Einzelheiten

125) Panarion 78, 7 f (Holl, III 1933, 456–495) u. ö.

126) Siehe J. R. Harris, *Four Lectures on the Western Text*, London 1894, 37.

127) Comm. in Matth. X, 17 (Klostermann-Benz, X, 21): τὸ ἀζῶμα τῆς Μαρίας ἐν παρθενίᾳ τηρεῖν μέχρι τέλους βούλονται.

128) Die Schrift des Helvidius war veranlaßt durch die Schrift eines gewissen Craterius, der in seinem Eifer, die Jungfräulichkeit Marias zu sichern, so weit gegangen war, ihre Verlobung mit Joseph zu bestreiten (Hieronymus, Adv. Helvid. 3; 16). Wie es in der Polemik gern zu geschehen pflegt, verließ Helvidius nun auch seinerseits den Boden der herrschenden Lehre, indem er zu beweisen versuchte, daß Maria und Joseph eine wirkliche Ehe geführt hätten. Zu diesem Zweck trug er zunächst aus dem NT alles zusammen, was in diesem Sinn verstanden werden konnte, d. h. die Stellen Mt 1, 18 (antequam convenirent), 1, 25 (donec), Lk 2, 7 (primogenitus) und die Texte, die von Brüdern Jesu sprechen (Adv. Helv., 3–11); den entscheidenden Beweis, daß die Herrenbrüder Söhne Marias waren, lieferte ihm Mt 26, 56 Par., da er die dort genannten zwei Männer (richtig) mit dem ersten Herrenbruderpaar und ihre Mutter Maria (irrigerweise, s. oben Anm. 60) mit der Mutter Jesu gleichsetzte (Adv. Helv. 12). Im zweiten Teil seiner Schrift stellt er in einem Vergleich das eheliche Leben als das bessere dem jungfräulichen gegenüber (Adv. Helv., 18). Auf frühere Vertreter seiner Ansicht berief er sich anscheinend am Schluß des exegetischen Teils (Adv. Helv., 17), und zwar nannte er nur Tertullian und Victorinus von Pettau, ersteren zu Recht, letzteren zu Unrecht, da dieser, wie Hieronymus glaubwürdig versichert, nur – dem Sprachgebrauch der Evangelien folgend – von Brüdern des Herrn, nicht von Söhnen Marias gesprochen hat (die Bezweiflung dieser Hieronymus-Angabe durch Zahn, Forsch. VI, 319 und Koch, Virgo Eva – Virgo Maria, 83 ist unbegründet, da sich Hieronymus, der mit einer Entgegnung des Helvidius rechnete – Adv. Helv., 22 –, eine solche Blöße gewiß nicht gegeben hätte). Die Basis der helvidianischen Beweisführung ist also nicht die Tradition, sondern seine Schriftdeutung.

129) Vgl. vor allem die Ausführungen in Adv. Helv., 13–15 (Migne PL, 23, 195–199). S. dazu auch S. Lyonnet, Les témoignages de S. Jean Chrysostome et de S. Jérôme sur Jacques le frère du Seigneur, Rech. de science rel. 29 (1939) 344 f.

bestehen kann¹³⁰, hat er im Endresultat den Herrenbrudernamen genau so gedeutet, wie ihn schon Hegesipp verstanden hatte, und damit augenscheinlich das Richtige getroffen. In der abendländischen Kirche ist fortan die Hegesipp-Hieronymus-Auffassung bis in die neueste Zeit herein kaum je ernsthaft angefochten worden¹³¹.

130) Dazu gehört die Gleichsetzung des Herrenbruders Jakobus mit dem Apostel Jakobus Alphaei und der Maria Cleophae mit Maria, Frau des Alphacus und Mutter des Jakobus (Adv. Helv., 13). Die Namen Alphaios und Klopas hat Hieronymus übrigens nicht gleichgesetzt, was seiner philologischen Bildung ein gutes Zeugnis ausstellt.

131) Auch Luther hat sie nicht preisgegeben; s. *H. D. Preuss*, Maria bei Luther (Schriften d. Vereins f. Reformationsgeschichte, Nr. 172), Gütersloh 1954, 14, wo für die Gleichsetzung der Herrenbrüder mit Vettern Jesu auf WA 48, 579, WA Ti 4, 4435 verwiesen wird. Allerdings lehnt Luther auch die Stiefbrüdertheorie nicht ausdrücklich ab (WA 46, 723; 48, 698; WA Ti 5, 5039). Doch „an Marias Jungfräulichkeit auch nach der Geburt (post partum) hat Luther bis an sein Ende festgehalten“ (*Preuss*, a. a. O., 26).

DIE FRIEDENSBOTSCHAFT DER BIBEL

Von Franz Sauer

In alter Zeit hielten unsere Vorfahren Pest, Hunger und Krieg für die drei Hauptübel, die das menschliche Dasein wie Gewitterwolken verdunkelten und Blitzen gleich mit der Vernichtung bedrohten.

Heute ist durch die rast- und selbstlose Gedankenarbeit der zuständigen Forscher die Pest in unseren Landen so gut wie ausgerottet, und verbesserte Produktionsmethoden sowie internationale Hilfsorganisationen für Katastrophenfälle haben dem Hunger den Stachel der Tödlichkeit genommen.

Aber die Angst vor neuen Schrecken eines neuen Krieges ist durch die schrecklichen Erfahrungen des letzten Weltkrieges zu einer schweren Belastung für die Menschheit geworden; denn nur zu viele unserer Zeitgenossen haben unter den Greueln der Schlacht- und Ruinenfelder zerstörter Städte, in Gefangenschaft und Gefängnissen den Glauben an die Gerechtigkeit fast verloren, und leider gibt es auch noch solche, die die Hoffnung auf einen gerechten Frieden beinahe begraben haben.

Im folgenden soll untersucht werden, ob und in welcher Weise die Bibel, welche die Menschenwürde ausdrücklich lehrt und verteidigt¹, zum Friedensgedanken Stellung nimmt.

In diesem Sinne möchte ich in unserem Zeitalter des Buches *das Buch der Bücher*, die Bibel, sprechen lassen über die *Frage des Friedens*, dessen Förderung und Sicherung heute allen Verantwortungsbewußten mehr denn je am Herzen liegen muß, je grausamer und vernichtender der moderne Krieg durch den raschen Fortschritt der Technik geworden ist. Denn obwohl seit 1901 der Friedens-Nobelpreis fast alljährlich verliehen wurde, so haben doch in unserem Jahrhundert die beiden größten Kriege der Menschheitsgeschichte bis zu den Grenzen des Möglichen sich austoben können, ohne daß die Kräfte des Friedens den Ausbruch der Feindseligkeiten hätten verhindern noch ihre Ausweitung eindämmen können. *Eine Sicherung des Friedens vom Geistigen her tut dringend not.* Dazu will auch die Friedensbotschaft der Bibel beitragen.

Bevor wir jedoch ihre einzelnen Aussagen über den Friedensgedanken ordnend sichten und sie mit den Problemen der Gegenwart in Verbindung bringen, sind noch *einige Bemerkungen über den Text und die Gegenwartsbedeutung der Bibel* an sich vorzuschicken.

1) Menschenwürde: Gen 1, 26 ff; 2 Makk 7, 22 f; Job 33, 4; Ps 8, 6 f; Eccli (Sir) 17, 1-13; Weish. 9, 1 ff; 1 Kor 15, 19 f; 2 Kor 6, 16; 2 Petr 1, 3.

Der Text der Bibel und die neuesten Funde vom Toten Meer

Mit dem deutschen Lehnwort Bibel, welches über den spätlateinischen Singular und den klassisch-lateinischen Plural *biblia* auf das griechische *βιβλία*, Plural von *βιβλίον*², zurückgeht, bezeichnet man die Sammlung der 46 bzw. 39 kanonischen Bücher³ des Alten Testaments und der 27 Bücher des Neuen Testaments, die gemeinsam die schriftliche Grundlage für die Glaubenslehren der christlichen Konfessionen bilden.

Die Originalschriften aller biblischen Bücher, die in der Zeit zwischen dem ausgehenden 2. Jahrhundert v. Chr. und dem beginnenden 2. Jahrhundert n. Chr. abgefaßt wurden, sind uns nicht mehr erhalten. Bis vor wenigen Jahren reichten die ältesten Abschriften des hebräischen Textes, die uns zur Verfügung standen, von kleinen Fragmenten, wie z. B. dem Papyrus Nash, abgesehen⁴, nur bis in das 9. Jahrhundert n. Chr. zurück. Wenn also auch bisher zwischen der Entstehungszeit der frühesten alttestamentlichen Schriften und den ältesten uns erhaltenen hebräischen Handschriften ein Zeitraum von rund 1800 Jahren lag, so konnten wir doch den Inhalt des Alten Testaments durch die Übersetzungen aus dem hebräischen Text, so durch die Vulgata des Hieronymus (390–405), die griechischen Übersetzungen des Aquila, Symmachus und Theodotion des 2. Jahrhunderts n. Chr. wie durch die sogenannte Septuaginta, die „Übersetzung der Siebzig“ zu Alexandrien vom 3. bis 2. Jahrhundert v. Chr., und schließlich mittels der samaritanischen Pentateuch-Übersetzung und Pentateuch-Umschrift⁵ durch weitere Jahrhunderte kontrollieren.

Durch neueste Funde von größter wissenschaftlicher Bedeutung ist nunmehr die Zeitspanne zwischen der Originalabfassung der frühesten Bücher des Alten Testaments und den uns erhaltenen Abschriften des hebräischen Textes um nahezu ein Jahrhundert verkürzt worden. Im Frühjahr 1947 entdeckten arabische Hirten auf der Suche nach einer verirrtten Ziege in einer Felsenhöhle bei 'En Feschcha am Nordwestufer des Toten Meeres Tonkrüge mit in Leinwand eingeschlagene-

2) Das griechische Wort bezeichnet in Apok 6, 14 (Is 34, 4), 20, 12 das Buch; in Gal 3, 10; Hebr 9, 19 (Exod 24, 7) die Thorarolle; in Luk 4, 17. 20; Barnabasbrief 12, 9 (Exod 17, 14) eine Prophetenrolle.

3) In der katholischen Kirche gelten neben den 39 (proto) kanonischen Büchern auch die sieben sogenannten deuterokanonischen Schriften als kanonisch; das Konzil von Trient zählt, da die Klagenlieder und das Buch des Jeremias als ein Buch gezählt werden, 45 Bücher des Alten Testaments.

4) Der Papyrus Nash enthält nur einige Verse Exod 20, 2–17 und Deut 6, 1–5 und stammt aus der Zeit um 100 n. Chr. Vgl. N. Peters, Die älteste Abschrift der 10 Gebote, Der Papyrus Nash, Freiburg i. Br. 1905. In das 2. vorchristliche Jahrhundert gehen die beiden Rylands-Papyri zurück, die Deut 23–28 wiedergeben. Vgl. A. Merk, De fragmento quarti evangelistustissimo, Biblica 17 (1936), 99–101.

5) Der sogenannte Pentateuch der Samaritaner ist in samaritanischer Schrift, aber in hebräischer Sprache geschrieben. Er gibt die Texttradition Samarias wieder, die bis ins 5., nach anderen Autoren bis ins 8. vorchristliche Jahrhundert zurückgeht. Von dieser Pentateuch-Umschrift ist im wesentlichen auch die samaritanische Pentateuch-Übersetzung abhängig.

nen, hebräisch beschriebenen Lederrollen, auf denen unter anderem der hebräische Text des Buches Isaias (zwei Handschriften) sowie ein Kommentar zu dem kanonischen Buch Habakuk festgestellt und inzwischen auch publiziert wurden⁶. Außerdem fand man eine Unmenge kleinerer Textfragmente der Bücher Genesis, Leviticus, Deuteronomium, Richter und Daniel, zum Teil sogar in alt-hebräischer Schrift. Wenn auch bis heute noch nicht das allerletzte Wort über das Alter dieser Bibeltexte gesprochen ist, so scheint sich doch immer mehr die Auffassung der hervorragenden Forscher R. de Vaux und W. F. Albright durchzusetzen, wonach die Töpfe selbst dem 2. vorchristlichen Jahrhundert angehören, wie auch die hebräischen Buchstaben verwandt sind mit dem aus dem 1. Jahrhundert n. Chr. stammenden Papyrus Nash.

Auch das in Amerika entwickelte C-14-Verfahren, bei dem man eine Materialprobe (Textilien, Leder) verkohlen läßt und dann das Atomgewicht des Kohlenstoffes untersucht, ermittelt ein Alter von 1917 plus-minus 200 Jahren. Addiert beziehungsweise subtrahiert man die mögliche Zeitvariante von 200 Jahren, so ergibt sich für die Entstehung die Zeit zwischen 165 v. Chr. und 236 n. Chr. Der Inhalt der außerbiblischen, bei 'En Feschcha gefundenen Schriften verweist in die Makkabäerzeit, wie auch das Fehlen des Pergamentes als Schreibmaterial die Annahme eines hohen Alters der Funde empfiehlt.

Die große Bedeutung dieser Funde, die einen um rund 1000 Jahre älteren Text als die uns bisher erhaltenen Handschriften bieten, wird noch weit übertroffen von jenen Bibeltextfunden, die vom September 1951 bis April 1953 in Chirbet Qumrân und Murabba'at, etwas nördlich von 'En Feschcha, also ebenfalls am Nordwestufer des Toten Meeres, gemacht wurden. Abermals waren es Beduinen, die die ersten Schriften in den Höhlen entdeckten; aber dann wurde das ganze Gebiet von Fachkundigen der Ecole Biblique et Archéologique Française, der Altertümerverwaltung Jordaniens und der American School of Oriental Research systematisch durchforscht mit geradezu verblüffenden Ergebnissen⁷.

Es wurden genau datierte Schriftstücke aus der Zeit des zweiten jüdischen Aufstandes unter Bar Kochba (132–135 n. Chr.) gefunden, darunter zwei Schreiben des Sime'on ben Kosebah (Bar Kochba) an seinen „Truppenkommandanten“ Jesu'a ben Gilgolah. Eines derselben, ein Tagesbefehl, lautet in der Übersetzung von J. T. Milik: „Von Sime'on ben Kosebah an Jesu'a ben Gilgolah und die Leute deiner Schar, Gruß! Ich rufe den Himmel gegen mich zum Zeugen an: Brich mit den Galiläern, die du alle gerettet hast, (sonst) lege ich Ketten an euren

6) M. Burrows, J. C. Trever, W. H. Brownlee, *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*, Vol. 1–11, New Haven 1950/51.

7) W. Baumgartner, *Neue Handschriftenfunde am Toten Meer*, in *Archiv für Orientforschung* 16 (Graz 1953), S. 379–382.

Fuß, wie ich es mit Ben Aphlul getan habe.“⁸ Erstmals erscheinen hier die Christen, besonders die Judenchristen, als Galiläer bezeichnet. Daß Bar Kochba sie verfolgt hat, wissen wir von Justinus und Eusebius.

Ferner wurden drei Kupferblechstreifen von 2,40 Meter Länge und 30 Zentimeter Breite gefunden, die, soweit sie bisher, wegen der fortgeschrittenen Oxydation noch unaufgerollt, gelesen werden konnten, wahrscheinlich als Maueranschlag in Kriegszeiten gedient haben und später herabgenommen worden waren, um sie in Sicherheit zu bringen.

Am wichtigsten für die biblische Textforschung sind jedoch die in der Höhle IV gefundenen Reste von etwa 100 Schriftrollen, davon 60 mit Texten alttestamentlicher Bücher in hebräischer, aramäischer und griechischer Sprache. Die 39 protokanonischen alttestamentlichen Bücher sind alle vertreten mit Ausnahme von vier, und zwar: Könige, Chronik, Esdras, Nehemias. Von den deuterokanonischen Schriften liegen Fragmente des Buches Tobias in hebräischer und aramäischer Sprache vor, zudem noch viele Bruchstücke bekannter, aber auch bisher unbekannter apokrypher Werke. In weiteren Höhlen fand man Fragmente der Bücher Jeremias und Ruth, einen Kommentar zu Isaías und vieles andere.

Die Datierung dieser Funde wie ihre wissenschaftliche Auswertung ist einer internationalen Kommission übertragen worden. Ohne ihrem Urteil vorgreifen zu wollen, kann als Terminus ante quem die Zeit des zweiten jüdischen Aufstandes und des Bar Kochba (132–135 n. Chr.) gelten.

Zudem wurde bei den Ausgrabungen in Chirbet Qumrân eine antike Schreibstube entdeckt, in der möglicherweise manche der Schriftrollen geschrieben worden sind. In einer weiteren Höhle wurde ein zweimal mit phönikischen Zeichen beschriebener Papyrus gefunden, in der um das Jahr 600 v. Chr., also zur Zeit des Propheten Jeremias üblichen Schrift. Damit haben wir Textzeugen aus jener Zeit, in der ein Großteil alttestamentlicher Schriften noch gar nicht geschrieben war. Ferner führt uns ein in der Höhle II getätigter Skarabäusfund in das 18. oder 17. Jahrhundert v. Chr., das ist also rund 300 bzw. 400 Jahre vor Moses. Die in einer Tiefe von 1,25 Meter gefundenen Spuren menschlicher Wohnungen hat man als aus dem 4. vorchristlichen Jahrtausend stammend erkannt; sie sind demnach ungefähr um eineinhalb Jahrtausend älter als Abraham und König Hammurapi von Babylon.

8) J. T. Milik, Une lettre de Simeon Bar Kokheba, in *Revue Biblique* 60 (1953), S. 276–294. – Inzwischen sind abweichende Übersetzungen vorgeschlagen worden. H. L. Ginsberg (*Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 131 [1953], S. 25) will übersetzen: „Ich rufe den Himmel zum Zeugen gegen mich an, (daß, wenn) nur einem einzigen von den Galiläern, die ich befreite, ein Leid zugefügt wird, (daß) ich dann Fesseln an eure Füße legen werde, wie ich es mit Ben Aphlul tat.“ J. J. Rabinowitz (*Revue Biblique* 61 [1954], S. 191 f) schlägt dagegen vor: „Ich rufe . . ., wenn von den Galiläern, die du befreit hast, auch nur einer fehlt.“

Abschließend kann heute schon gesagt werden, daß alle neuen Bibeltextfunde vom Toten Meer mit dem sogenannten Massoretischen Text der uns bisher bekannten Handschriften, die durchwegs erst nach dem 9. Jahrhundert n. Chr. entstanden sind, weitgehend übereinstimmen, so daß auch die textkritische Zuverlässigkeit unserer massoretischen Codices unerwarteterweise eine hervorragende Bestätigung fand.

Die Bedeutung der Bibel für die Gegenwart

Mag nun die uns bisher bekannte alttestamentliche Textform erneut durch einen über 1000 Jahre älteren Fund eine glänzende Bestätigung ihrer materiellen Unverfälschtheit erfahren haben und die Textbezeugung der neutestamentlichen Schriften durch die Papyrus-Funde unseres Jahrhunderts (Chester-Beatty-Sammlung u. a.)⁹ bis an die Wende zum 2. Jahrhundert, also an die Entstehungszeit der Apokalypse des Johannes heranreichen, so drängt sich doch die Frage auf, ob die Bibel für das 20. Jahrhundert, im Atomzeitalter, überhaupt noch eine Bedeutung für die Menschheit hat.

Die Antwort darauf ist eine zweifache: Die naturgeschichtlichen Angaben, welche die Ansichten vergangener Epochen wiedergeben, haben nur als Zeugen geistesgeschichtlicher Auffassungen eine rein historische Bedeutung. Sie spiegeln die Auffassungen und Ansichten ihrer Entstehungszeit, also das Weltbild des 2. und 1. vorchristlichen Jahrtausends, wider. Den Umfang und die Grenzen dieser Zeit- und Kulturbedingtheit biblischer Aussagen zu ermitteln, ist eine der Aufgaben der wissenschaftlichen Exegese.

Aber trotz dieser Zeitgebundenheit in den Darstellungsmitteln bietet die Bibel einen Lehrinhalt von zeitloser, ja allgemein menschlicher Bedeutung, weil die Menschen aller Generationen sich immer wieder vor dieselben Fragen gestellt sehen: „Woher die Welt? Was ist der Mensch? Warum das Leid? Was ist das Böse? Wohin führt das Leben? Wo ist Friede?“

Die Bibel löst diese Fragen mit einer Klarheit und Sicherheit, die auch heute noch über 800 Millionen Menschen mit ihren grundlegenden Aussagen anspricht und Suchenden sittlichen und religiösen Halt bietet. Sie ist die schriftliche Quelle für die Glaubenslehre aller christlichen Konfessionen; das Alte Testament bildet zudem das Herzstück der mosaischen Religion. Ferner hat die biblische Auffassung von Monotheismus und Prophetentum den Qurân beeinflusst, der heute die Geisteshaltung von rund 300 Millionen Muselmanen bestimmt. Demnach ist die

9) Die ältesten Textzeugen: Papyrus Rylands Greek 457 stammt aus dem Anfang des 2. Jahrhunderts n. Chr. Herausgegeben von C. H. Roberts, *An unpublished fragment of the Fourth Gospel in the John Rylands Library*, Manchester 1935. – Die sogenannten Chester-Beatty-Papyri gehören dem 3. Jahrhundert an; Herausgegeben von Sir Fr. Kenyon, *The Chester Beatty Biblical Papyri*, Fasc. 2. 3, London 1933.

Bibel heute noch die Grundlage für drei Weltreligionen, die zusammen 46 Prozent der gesamten Bevölkerung der Erde umfassen.

Angesichts dieser Tatsachen wertet unser großer deutscher Dichter J. W. Goethe die Bibel, wenn er sagt: „Sie ist nicht etwa ein Volksbuch, sondern das *Buch* der Völker, weil sie die Schicksale eines Volkes zum Symbol aller übrigen macht, die Geschichte desselben an die Entstehung der Welt anknüpft und durch eine Stufenreihe irdischer und geistiger Entwicklungen, notwendiger und zufälliger Ereignisse bis in die entferntesten Regionen der äußersten Ewigkeiten hinausführt.“ Derselbe Dichterstürm schätzt die Bibel als Erziehungsbuch mit den Worten: „Niemand können wir die Bildung verleugnen, die wir von der Bibel hergenommen haben, einer Sammlung bedeutender Dokumente, welche bis auf den letzten Tag einen lebendigen Einfluß hat, ob sie uns gleich fremd ist, wie irgendein anderes Altertum. Daß wir sie näher fühlen, kommt daher, weil sie auf Glauben und höchste Sittlichkeit wirkt, da andere Literaturen nur auf Geschmack und mittlere Menschlichkeit hinleiten.“¹⁰

Auf die religiöse Botschaft der Bibel hin entstanden die Dome an der Donau, am Rhein wie am Tiber, sie hat große Dichter, wie Dante, Milton, Shakespeare, Klopstock, Goethe, Calderon, um nur einige zu nennen, zu unvergänglichen Werken der Weltliteratur inspiriert, unsere hochdeutsche Sprache durch die deutsche Bibelübersetzung Martin Luthers mitgeformt. Sie bot der Musik, der Malerei und Plastik die anregendsten Motive und auch der moderne Film greift gern danach¹¹. Die ganze abendländische Kultur ist von ihrem Geist durchpulst und geformt¹², ihr Menschenbild ist für sie ein oft erstrebtes, aber nur selten erreichtes Ideal geblieben.

Der große steirische Dichter Peter Rosegger schöpft aus der Bibel die Kraft, über das Schicksal zu herrschen: „Wir in Österreich“, so sagt er, „wo das heiligste aller Bücher brach liegt, ahnen nicht, was darin enthalten ist, wie es die leidenden, ringenden, trostlosen Menschen ermutigt, erhebt und befreit. Trotz aller reichen Literatur gibt es kein Buch, das so gewaltige sättigende Kraft hat wie das Evangelium . . . Wie würde das so manche finstere Wolke zerstäuben, wie würden wir unser Sein und Sollen mit anderen Augen ansehen! Wie würden wir über unser Geschick herrschen, statt von ihm beherrscht zu werden!“¹³⁻¹⁵

Im Sinne dieser Mahnung Peter Roseggers versuchen wir, im folgenden den Friedensgedanken der Bibel zu folgen.

10) J. W. Goethe, Zur Farbenlehre, Cotta'sche Ausgabe, Tübingen 1810, 2. Bd. S. 138 f.

11) Unter den 20 Filmen, die seit dem Ersten Weltkrieg biblische Stoffe zum Inhalt haben, stehen an erster Stelle die Verfilmungen des Lebens Jesu.

12) Im besonderen gilt dies von der deutschen Kultur: Vgl. H. Vollmer, Die Bibel im deutschen Kulturleben, Salzburg 1938, S. 9 ff.

13-15) Die Stunde der Bewährung, Langewiesche-Brandt, B. 2.

Der Friedensgedanke in der Bibel

Kaum ein anderes Volk hat so viele Kriege durchzustehen gehabt wie das Offenbarungsvolk zwischen der Mittelmeerküste und dem Jordanfluß. Das kleine Land Palästina hat im Laufe seiner vieltausendjährigen Geschichte während der zahlreichen Kriege zwischen Ägypten einerseits und den Babyloniern, Assyriern, Hethitern, Persern und Seleukiden andererseits schwerste Heimsuchungen erfahren.

Das Weltreich der Römer hat sich durch Pompeius im Jahre 65 v. Chr. Jerusalem und die umliegenden Gebiete einverleibt. Diese Stadt ist im Laufe seiner viertausendjährigen Geschichte fünfunddreißigmal erobert und zehnmal zerstört worden.

Wie ein Verdurstender erst recht die Größe der Wohltat des Wassers erkennt und ein Kranker den Wert der Gesundheit schätzen lernt, so haben auch die Verfasser biblischer Schriften mitten im Kriegslärm, in Not und Bedrängnis, der Friedenssehnsucht beredten Ausdruck verliehen, die Friedensideale verkündet und Wege zur Erlangung des Friedens gewiesen.

Der Begriff *Schalom* und der Landesfriede

Die Bibel gebraucht ein halbes Dutzend hebräischer Ausdrücke, um alle Nuancen des alttestamentlichen Friedensbegriffes wiedergeben zu können. Am häufigsten jedoch wird das Wort *Schalom* verwendet in der Bedeutung von „Beständigkeit, Sicherheit und Wohlbefinden“, zunächst in materieller, dann aber auch in geistiger Hinsicht¹⁶. Demnach bedeutet der Ausdruck *Schalom*, der auch heute noch in Israel allgemein als Grußwort verwendet wird, dasselbe wie unser deutsches Wort „Heil“. Darüber hinaus hat *Schalom* noch eine Vielfalt von Bedeutungen, die in der Septuaginta-Übersetzung mit 25 griechischen Termini wiedergegeben erscheinen, von denen sich schließlich *εἰρήνη* als ständige Wiedergabe durchsetzte.

Wie vieldeutig *Schalom* war, möge daraus ersehen werden, daß sich König David um den *Schalom* des Krieges erkundigen konnte¹⁷. An dieser Stelle steht der Ausdruck für „Beständigkeit, guten Fortgang“ des Krieges. Der Begriff umschließt hier also ein Wohlergehen, ein Gelingen und die daraus resultierende Zufriedenheit, die im deutschen Sprachgebrauch bereits mit dem Begriff „Friede“ im inneren Zusammenhang steht. Ist dieses Wohlbefinden, diese Zufriedenheit bezogen auf eine Gemeinschaft, die Familie, die Sippe, den Stamm oder auf das

16) *Schalom* bedeutet wie das assyrische *schulmu* Wohlbefinden in Gen 43, 27; 2 Kön 9, 31; Heil und Wunsch, Gruß und Zuruf: 2 Sam 18, 28; Dan 10, 19; Glück für den einzelnen, Prov 3, 2, wie für das Volk Is 26, 3.

17) 2 Sam 11, 7.

ganze Volk, so ergibt sich daraus der Zustand des Volks- bzw. des Landesfriedens.

In diesem Sinne wird ein freundschaftliches und wohlwollendes Einvernehmen zwischen Nachbarn, Stammesmitgliedern wie zwischen Staatsmännern *Schalom* genannt, wenn zum Beispiel König Salomon — sein Name bedeutet, ähnlich wie im Deutschen Friedrich, der „Friedreiche“ — mit den Nachbarfürsten Verträge schließt; so mit dem König von Tyrus: „Zwischen Chiram und Salomon war Frieden, und sie schlossen ein Bündnis miteinander.“¹⁸

Obwohl die Glanzzeit der Könige David und Salomon als Goldenes Zeitalter des äußerlich gesicherten Friedens noch in späten Tagen als Vorbild messianischen Friedensglückes fortlebte, so wurde doch durch die Einführung des Königtums die ursprünglich gleichmäßige Verteilung von Grund und Boden zu Gunsten der Mitglieder des königlichen Hofes, der hohen Beamten und Militärs abgeändert. Die von Salomon stark erhöhte Steuerlast führte zu innerem Unfrieden, zur Reichstrennung nach dem Tode Salomons. Weder das Nordreich, das im Jahre 722 von Assur erobert wurde, noch das Südreich, das 587 durch Nebukadnezar sein Ende fand, vermochten den Frieden zu wahren, obwohl in beiden Reichen die Propheten als Sozialreformer auftraten und den Kampf gegen den übermäßigen Reichtum in Wort und Schrift aufnahmen. Sie predigten ein soziales Friedensprogramm und übten harte Kritik an den Auslandsgeschäften der Reichen, die dem Lande keinen Nutzen brachten¹⁹. Aber auch die biblische Gesetzgebung wollte die ursprüngliche harmonische Verteilung der beweglichen und unbeweglichen Güter unter den Mitgliedern des Volkes durch Einführung des Sabbat- und Jubeljahres erhalten. In jedem siebenten Jahr, dem Sabbatjahr, sollten die von selbst gewachsenen Erträgnisse der Felder und Weinberge Gemeingut sein für Freie und Unfreie, für Einheimische und Fremde, für Mensch und Vieh²⁰. Die Schulden sollten während des Sabbatjahres gestundet werden.

An jedem fünfzigsten, nach F. X. Kugler²¹ jedem neunundvierzigsten Jahr, dem sogenannten Jubeljahr, sollten auch alle verkauften und verpfändeten Äcker und alle Häuser auf dem offenen Land (in der Stadt nur die Häuser der Priester und Leviten) an ihren ursprünglichen Besitzer ohne Entschädigung zurückfallen²². Auch allen israelitischen Schuldklaven sollte die Freiheit wiedergegeben werden. Gott galt damals als der eigentliche Eigentümer von Grund und Boden, der einzelne war nur Nutznießer oder Verwalter. Demnach war ein Verkauf von Grund und Boden nicht möglich. Dadurch wurde der Grund zu steter Beharrung

18) 1 Kön 5, 26 (15–25).

19) Am 8, 4–8.

20) Exod 23, 10 ff; 25, 3–7.

21) F. X. Kugler, *Von Moses bis Paulus*, Münster i. W. 1922, S. 50 ff.

22) Lev 25, 8–55; Num 36, 4.

der Besitzverhältnisse in Israel gelegt²³. Die Durchführung blieb allerdings hinter dem hohen Ideal weit zurück.

Mit der Zunahme des Reichtums wuchs auch die Armut. Stets aber blieb das Streben der Weisen beiden Extremen fern. Was die Weisheitslehrer anstrebten, war nur der notwendige Lebensunterhalt: „Armut und Reichtum gib mir nicht, gib mir nur, wessen ich zu meinem Unterhalt bedarf, daß ich nicht etwa gesättigt zur Verleugnung verlockt werde und sage, wer ist der Herr? Und daß ich nicht, durch Armut getrieben, stehle und falsch schwöre beim Namen meines Gottes.“²⁴

Diese Bestrebungen wertet Otto Schilling richtig, wenn er sagt: „Die Bibel will hier schon, was der größte Theologe des Mittelalters (Thomas von Aquin) gefordert hat, daß mit allen vernünftigen Mitteln den Gefahren des Reichtums und übermäßiger Verarmung vorgebeugt und entgegengewirkt werde. Schon vor zweieinhalb Jahrtausenden bemühte sich die Bibel, daß es in Israel keinen Armen geben solle“²⁵, ein zwar nie erreichtes, aber doch von den Propheten stets erstrebtes Ziel. Das Gleichgewicht, nicht die Gleichheit des Besitzes, die Harmonie zwischen den Rechten und Pflichten der Besitzenden wie der weniger Bemittelten bzw. der Armen war also damals wie heute die Grundlage des sozialen Rechts. Wer dieses Recht verletzt und seine Pflichten nicht erfüllt, wird zum Störer des sozialen Friedens, wie dies Jesus Sirach im 2. Jahrhundert v. Chr. also ausdrückt: „Es mordet den Menschen, wer ihm den Unterhalt wegnimmt, und Blut vergießt, wer dem Arbeiter den Lohn vorenthält.“²⁶

Die Arbeit ist nach Auffassung frühester biblischer Schriften ein Gebot Gottes, eine Last, aber doch auch eine ehrende Pflicht, und der radikale Satz: „Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen“²⁷ ist ein Wort des Völkerapostels Paulus. Die Friedensbotschaft der Bibel wird zu einem sozialen Programm, dessen erste Forderung die gerechte Entlohnung für geleistete Arbeit ist; denn „der Arbeiter ist seines Lohnes wert“²⁸, und ein himmelschreiendes Unrecht begeht, wer den verdienten Lohn dem Arbeiter vorenthält: „Siehe, der Lohn der Arbeiter, die eure Felder abgemäht haben, der Lohn, den ihr ihnen vorenthalten habt, schreit auf, und die Klagerufe der Schnitter sind zu den Ohren des Herrn der Heerscharen gekommen. Ihr (Reichen) habt auf Erden geschwelgt und gepraßt und euch noch am Schlachttag gemästet. Ihr habt den Gerechten verurteilt und gemordet.“²⁹ Hätte man diese sozialen Forderungen der Bibel immer berücksichtigt, wie viele blutige Kriege wären der Menschheit erspart geblieben!

23) Die grundlegende Landverteilung wird in Jos 11–17 berichtet. Ez 46, 17 regelt Eigentumsübertragungen.

24) Spr (Prov) 30, 8 f.

25) O. Schilling, Die Staats- und Soziallehre des Hl. Thomas, Paderborn, S. 127.

26) Sir (Eccli) 31, 26 f.

27) 2 Thess 3, 10.

28) Matth 10, 10 b.

29) Jak 5, 4.

Schalom und die Propheten

In die Zeit vom 9. bis 5. Jahrhundert v. Chr. fällt die religionsgeschichtlich einzigartige Wirksamkeit der alttestamentlichen Propheten³⁰. Sie waren wortgewaltige und vielfach auch schriftkundige religiöse Reformer, bestimmt, die Trost- und Drohworte Gottes an das Offenbarungsvolk zu verkünden³¹. Vielgestaltig wie ihre Aufgabe, waren auch ihr Auftreten, ihre Schulen, selbst ihre Stellung zur Wahrheit und zum *Schalom*-Begriff: Neben Wahrheitspropheten, die ohne Furcht vor Strafe und Tod den Mächtigen dieser Erde ins Gewissen reden³² oder vor einer verhängnisvollen Bündnispolitik warnen, die zum Untergang des Volkes führt³³, gibt es auch die Lügen- oder Allheilspropheten, die, um der Mitwelt zu gefallen, nur „Günstiges“ prophezeien.

So weissagten die 400 Lügenpropheten König Achab von Israel Erfolg und Sieg gegen Ramoth in Galaad. Achab aber verlor Krieg und Leben³⁴. Ähnlich forderte der Pseudoprophet Hananias zum Aufstand gegen Nebukadnezar von Babylon auf und hetzte zum Kriege. Der Wahrheitsprophet Jeremias konnte die Katastrophe mit Klugheit vermeiden und den Lügner seiner Strafe zuführen³⁵. Diese sahen im Krieg einen Weg zur größeren Macht.

Daneben gab es aber auch noch Allheilspropheten, „die, wenn ihre Zähne zu beißen haben, Frieden verkünden; Krieg aber dem, der ihnen nichts in den Mund gibt“³⁶. Dabei sehen sie über alle Gegebenheiten bewußt hinweg, „sie heilen den Schaden der Tochter meines Volkes mit Spott, indem sie sprechen: *Schalom, Schalom!* (Friede, Friede!), obwohl kein Friede ist“³⁷. Sie belügen das Volk und sprechen: „Ihr werdet das Schwert nicht sehen, und Hunger wird euch nicht treffen, sondern wahren Frieden wird der Herr euch geben an diesem Orte.“³⁸

Aber nicht bloß in Jerusalem hat der Prophet Jeremias über diese unverantwortlichen *Schalom*-Propheten zu klagen, auch Ezechiel durchschaut, als Exulant im Zweistromland, das Lügengewebe der Allheilspropheten, die marktschreierisch rufen: „Es ist Friede!“, obwohl kein Friede herrscht³⁹.

Demnach scheint im 6. Jahrhundert v. Chr. das Wort *Schalom* „Friede“ zu einem Schlagwort abgewertet worden zu sein, das die *Schalom*-Propheten stets im Munde führten, weil es überall gerne gehört wurde, oder, was noch schlimmer

30) Vgl. L. Dürr, *Wollen und Wirken der alttestamentlichen Propheten*, Düsseldorf 1926.

31) H. H. Rowley, *The Nature of Prophecy in the Light of Recent Study*, in *The Harvard Theological Review* 37 (1945), 1–38.

32) Der Prophet Jeremias wurde wegen einer Predigt von der Tempelpolizei verhaftet (Jer 20, 1 ff) und Zacharias auf Befehl des Königs Joas im Tempelvorhof gesteinigt (2 Chron 24, 21 f).

33) Warnungen vor Bündnissen mit Ägypten und Assur Jer 2, 18. 36.

34) 1 Kön 22, 6.

35) Jer 28, 12 ff.

36) Mich 3, 5.

37) Jer 6, 14.

38) Jer 14, 15.

39) Ez 13, 5.

war, man jeden Wehrwillen des Volkes damit brechen wollte, wenn es bei Ezechiel heißt: „Ihr (Lügenpropheten) erhebt euch nicht zum Widerstand, und setzt euch nicht zur Mauer für das Haus Israel“⁴⁰, denn dazu waren sie zu feig.

Es ist erschütternd, wie hier ein inhaltstiefes Wort — *Schalom* „Friede“ — entwertet worden ist.

Friede und Gerechtigkeit

Der biblische Friedensgedanke erscheint weitgehend verbunden mit dem Begriff Recht und Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit aber besteht in der Normmäßigkeit des Handelns in dem zugewiesenen Pflichtenkreis. Die Summe der alttestamentlichen Gesetzesbestimmungen wie die Normen der Gewohnheit bildeten das verpflichtende Recht. Der Weg des Gesetzes war identisch mit dem „Pfad der Gerechtigkeit“⁴¹, und wer auf ihm wandelt, ist gerecht⁴².

Der Gerechte fühlt sich sicher in Gottes Schutz⁴³; weil er in das Buch des Lebens eingetragen ist⁴⁴, geht er in den Frieden ein⁴⁵. Auch das Gemeinwesen, in dem die Gerechten regieren, blüht auf, denn „durch den Segen der Gerechtigkeit wird eine Stadt erhoben“⁴⁶, mehr noch, „die Gerechtigkeit erhöht ein Volk“⁴⁷.

Isaias⁴⁸ entwirft ein hoffnungsvolles Zukunftsbild für sein Volk, über das gerechte Könige herrschen werden, und Sicherheit und Friede wird im Lande sein:

„Da wird in der Steppe Recht wohnen
und Gerechtigkeit weilen im Fruchtgarten;
da wird als Auswirkung der Gerechtigkeit *Friede* sein
und als Ertrag der Gerechtigkeit Ruhe und Sicherheit für immer.
Da wird mein Volk auf friedlicher Aue wohnen
und auf sicheren Wohnstätten und auf verlässigen Wohnplätzen.

Schon das Alte Testament sieht in der Gerechtigkeit die Grundlage, das Fundament des Staates, der als Rechtsstaat die Rechte und Pflichten der einzelnen Bürger wie die der Gemeinschaft umschreibt und das ganze Gemeinwesen der Autorität Gottes unterstellt. Das Recht, nicht die Liebe ordnet das Staatsgefüge, diese

40) Ez 13, 10.

41) Ps 22 (23), 3.

42) Gen 18, 19; 1 Sam 26, 23; Jer 22, 3. 15; Ez 18, 9 f.

43) Prov (Spr) 18, 10.

44) Ps 68 (69), 29.

45) Is 57, 2.

46) Prov (Spr) 11, 11 a.

47) Prov (Spr) 14, 34 a.

48) Is 32, 16 ff.

aber wird die Gerechtigkeit überhöhen, damit nicht der tote Buchstabe des Rechtes zum Unrecht werde.

Nach biblischer Auffassung ist der Friede im Staate durch die Weisheit und Gerechtigkeit der Regierenden wie der Regierten und durch die Wahrhaftigkeit der Lebensreformer, der Propheten, begründet und wird durch die gerechte Verteilung der Güter und eine entsprechende Entlohnung der Arbeit gesichert.

Der Friede des Herzens

Sind Gerechtigkeit und Wahrheit die Fundamente des Landesfriedens, so ist die Weisheit die Wegbereiterin des inneren Friedens, der im Alten Testament auch als Ruhe der Seele bezeichnet wird und durch genaue Beobachtung der Gebote wie der Vätertraditionen erlangt wird. Es ist auffallend, daß sich die Worte des Propheten Jeremias mit denen des Neuen Testaments bei Matthäus inhaltlich decken⁴⁹.

Aber auch der Gedanke vom Herzensfrieden ist in der Weisheitsliteratur klar ausgesprochen: „Die Krone der Weisheit“ ist nach Auffassung des Weisheitslehrers Jesus Sirach „die Furcht des Herrn, denn in Fülle gibt sie Frieden und Frucht des Heiles“⁵⁰. Diese Furcht ist aber keine lähmende Angst oder ein bedrückender Schrecken, sondern die erhebende Ehrfurcht vor der Majestät Gottes, des allgegenwärtigen Geistes. „Das Sinnen eines geistigen Menschen führt zum Leben und Frieden.“⁵¹ Wie es sich nach paulinischer Auffassung im Reiche Gottes nicht handelt „um Essen und Trinken, sondern um Gerechtigkeit, Friede und Freude im Heiligen Geiste“⁵². Wiederholt wird bei Paulus Gott als Gott des Friedens bezeichnet.

Der im Neuen Testament uns so oft begegnende Gruß: „Der Friede sei mit Euch!“⁵³ will vor allem den Frieden des Herzens bringen wie auch der Apostelgruß in der Amtsanweisung der Sendboten: „Friede diesem Hause!“⁵⁴

Nach biblischer Lehre stammt demnach der Herzensfriede letzten Endes von Gott, der ein Gott des Friedens ist, die Ehrfurcht vor Gott aber macht den Menschen des inneren Friedens teilhaftig. Dieser individuelle Herzensfriede soll in Wort und Tat auch dem Mitmenschen zukommen, denn „Christus ist der Friede zwischen uns (Menschen)“⁵⁵.

49) Jer 6, 16; Matth 11, 29.

50) Eccli (Sir) 1, 22.

51) Röm 9, 6.

52) Röm 14, 7.

53) Luk 24, 33; Joh 20, 26.

54) Matth 10, 12.

55) Eph 2, 14 ist von Juden- und Heidenchristen die Rede, die durch Christus zu einer Gemeinschaft vereinigt sind.

Dieser neutestamentlichen Friedensbotschaft scheint ein oft zitiertes, kriegerisch klingendes Herrenwort in den Weg zu treten: „Glaubt nur nicht, ich (Christus) sei gekommen, den Frieden auf die Erde zu bringen, ich bin nicht gekommen, um den Frieden zu bringen, sondern das Schwert.“⁵⁶

Da aber der Ausdruck „Schwert“ in der Bildersprache des Neuen Testamentes „Krieg“ bedeuten kann, so wird diese Stelle vielfach als „Evangelium des Krieges“ gewertet und irrtümlich als solches zitiert. Denn Christus spricht an jener Stelle nicht vom staatspolitischen Krieg, sondern vom inneren Seelenkampf, den seine Jünger gegen sich selbst zu führen haben, also vom *Gegensatz zwischen Geist und Fleisch*⁵⁷. Die Scheidung zwischen Geist und Welt hat jeder in seinem Herzen herbeizuführen⁵⁸. Dieses Herrenwort ruft die Jünger nicht zum Gebrauch des mordenden Schwertes oder zu den Waffen des Krieges, sondern es beruft sie zu Bekriegen und Besiegern des eigenen Ichs; es ist ein religiöses Richtwort und keine militärische Anweisung.

Eine solche widersprache auch dem Geiste Christi, als dessen Wiegenlied die Worte: „Friede den Menschen auf Erden, die guten Willens sind!“ gelten⁵⁹, und der in der Bergpredigt der Menschheit eine Friedensbotschaft entboten hat, die ununterbrochen durch die kriegdurchtobten Jahrhunderte hallt: „Selig sind die Friedfertigen, denn sie werden Söhne Gottes heißen.“⁶⁰

Im Sinne des Römerbriefes ist unser Friede mit Gott eine Frucht der Rechtfertigung aus dem Glauben⁶¹, aber was die Friedensgesinnung, die Bergpredigt fordert, ist eine Aufgabe der Erziehung, unserer Selbsterziehung. Diese Friedensgesinnung aber ist der Ausdruck einer inneren Harmonie, ist der Spiegel der Seele und ein Geschenk dessen, der gesagt hat: „Den Frieden hinterlasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch. Nicht wie die Welt gibt, gebe ich (ihn) euch“⁶².

Dieses Friedenstestament des Herrn umschließt zunächst den Frieden des Herzens, den inneren Frieden, der die Voraussetzung ist für den äußeren Frieden zwischen den Staatsbürgern, Völkern und Kontinenten. Um dieses Innerste des Menschen mühen sich die biblischen Worte vom Frieden des Herzens. Um die Umerziehung des Menschen bemühen sich die modernen Friedensbestrebungen in aller Welt. Um diesen Frieden ringen auch die christlichen Kirchen aller Bekenntnisse. Vielleicht liegt in diesem gemeinsamen Bemühen der Anfang einer engeren Zusammenarbeit im Zeichen des Friedens.

56) Matth 10, 34; Luk 12, 51.

57) Matth 26, 41.

58) Matth 35–39.

59) Luk 2, 14.

60) Matth 5, 9.

61) Röm 5, 1.

62) Joh 14, 27.

Aber die große Gefahr für den Frieden, ja für die Existenz der Menschheit — so kann man resigniert sagen hören — ist die Atombombe, die gewaltlose Auseinandersetzungen erübrigt. Hat doch die erste Atombombe am 6. August 1945 unter den 400 000 Einwohnern von Hiroshima allein 240 000 Opfer an Toten und Verletzten gefordert und von den 90 000 Häusern 65 000 zerstört. Zudem übertreffen die neuesten Atomwaffen die früheren durch eine hundertfache Wirkung. In kürzester Zeit können heute Völker, die Bewohner ganzer Kontinente vernichtet werden.

Der Weltfrieden

Die Friedensbotschaft der Bibel ist wie das Evangelium selbst an alle Völker der Erde gerichtet⁶³. Der Friedensgedanke aber gipfelt in der Idee des Völker- und Weltfriedens.

Krieg und Frieden hingen in biblischer Zeit nicht wie heute von langwierigen diplomatischen Verhandlungen am Konferenztisch ab, sondern der Krieg brach herein, unberechenbar wie ein Gewittersturm oder ein Blitz aus heiterem Himmel. Dem bedrohten Kleinstaat blieb dabei zunächst nur die Wahl zwischen Unterwerfung oder Massentod.

So dachte und plante auch der mächtige König von Assyrien, Sanherib (705 bis 681), als er mit einem gewaltigen Heere vor den Toren Jerusalems stand. Die Stadt schien verloren. Ihr König Ezechias nahm seine Zuflucht zum Gebet, und der Prophet Isaías verkündete die nahe Hilfe Gottes. Sanherib hob die Belagerung der Stadt Jerusalem auf und kehrte nach Ninive zurück⁶⁴. Jerusalem war gerettet durch eine höhere Macht⁶⁵, und der Friede ward durch ihr Eingreifen nicht den Kriegern, sondern den Betern geschenkt. Der Gott der Geschichte hatte sich dem Offenbarungsvolk als Hort des Friedens erwiesen.

Aber nicht bloß im Tempel zu Jerusalem wurde um Frieden gebetet, sondern auch an der Ara Pacis in Rom⁶⁶, der Ovid u. a. folgende Verse widmet:

Ipsum nos carmen deduxit Pacis ad aram
Haec erit a mensis fine secunda dies.
Frondebis Actiacis comptos redimita capillos!

63) Matth 28, 19.

64) Is 37, 16–20; 21–35.

65) G. Nagel, Der Zug des Sanherib gegen Jerusalem, Leipzig 1902, S. 34 ff.

66) Ovid, Fasti I, Verse 709–712, 719–723. Übersetzung: Das Lied selbst hat uns geführt zum Altare des Friedens. Und das soll sein vom Ende des Monats der zweite Tag. So komme, o Göttin des Friedens, die Locken geschmückt mit den Lorbeeren des Sieges von Actium. – Bleib gütig dem ganzen Erdkreis! – Streut Weihrauch, ihr Priester, den Flammen des Friedensaltares, und ein schneeweißes Schlachtopfer sei dargebracht. Daß der Tempel, der Frieden gewährt, zumal mit dem Frieden auch bleibe, darum bittet die gnädigen Götter mit frommen Gelübdern!

*Pax, ades et toto mitis in orbe mane!
 Tura, sacerdotes, Pacalibus addite flammis,
 albaque percussa victima fronte cadat.
 Utque domus, quae praestat eam, cum pace perennet,
 ad pia propensos vota rogate deos!“*

Nicht angesichts drohender Kriege oder nach den Staat gefährdenden Niederlagen, sondern nach der Befriedung des Erdkreises hatte Kaiser Augustus im Jahre 13 v. Chr. den Altar des Friedens erbauen lassen, und während der Pax Augusta forderte Ovid zum Gebet für den Frieden auf.

Wie anders war die Lage in Palästina: Das Land war vielfach von den großen Nachbarreichen am Nil oder am Euphrat bedroht und konnte den Frieden nicht wie Rom mit großen Kriegsheeren sichern. Israel ersehnte einen Friedensbringer, und die Propheten schilderten den erwarteten Messias als Friedensfürst und Begründer des messianischen Friedensreiches⁶⁷:

*Jauchze, Tochter Jerusalem!
 Der König kommt zu dir,
 Gerecht und darum Sieger . . .
 Kriegswagen lasse ich aus Ephraim verschwinden,
 Kriegssrosse aus Jerusalem.
 Kriegsbogen werden fortgeschafft,
 denn er (der Messias) gebeut den Heidenvölkern Frieden.*

Der messianische Friedensfürst gebietet kraft seines göttlichen Auftrages allen Völkern Frieden; so werden in Israel Waffen überflüssig, weil niemand den Frieden des Landes bedroht. Der Geist Gottes aber wird mit seiner Gaben Siebenzahl den Friedenbringer erfüllen⁶⁸:

*Auf ihn läßt sich der Geist des Herrn herab,
 der Geist der Weisheit, des Verstandes,
 der Geist des Rates und der Stärke,
 der Geist der Erkenntnis und der Furcht des Herrn.*

Die Ausgießung des Geistes erfüllt den Messias mit neuer Gnadenkraft, und seine erhabene Majestät läßt Recht und Gerechtigkeit auf der Welt herrschen. Der Psalmist schildert das kommende Reich des geisterleuchteten Friedenskönigs:

*(Seine) Herrlichkeit will in unserem Lande wohnen.
 Dann finden sich die Liebe und Treue;
 Gerechtigkeit und Frieden küssen sich.
 Die Treue reckt auf Erden sich,*

67) Zach 9, 9 ff.

68) Is 11, 2 f.

und die Gerechtigkeit neigt sich vom Himmel.
Der Herr beschert alsdann den Segen,
und unser Land gibt seine volle Ernte wieder.
Gerechtigkeit geht vor ihm her,
mit ihren Schritten ihm den Weg bezeichnend⁶⁹.

Wenn aber Friede und Gerechtigkeit im messianischen Reiche herrschen, dann sind Waffen überflüssig. Sie werden zu friedlichem Werkzeug umgeschmiedet, denn das Kriegshandwerk stirbt aus:

Zu Pflugscharen schmieden sie die Schwerter,
zu Winzermessern ihre Lanzen.
Nimmer wird Volk wider Volk das Schwert erheben,
das Kriegshandwerk hat keine Schüler mehr⁷⁰.

Aber nicht bloß die Völker werden die Kriegsgedanken vergessen, auch die Natur der Raubtiere wird sich wandeln, der Friedensfürst wird auch die Tierwelt umwandeln.

Gerechtigkeit wird der Gürtel seiner (des Messias) Lenden,
und Verlässlichkeit Gurt seiner Hüften sein.
Da liegt der Wolf bei dem Lamm;
der Panther lagert bei dem Böcklein,
und Kälber, Löwen, Ochsen weiden dann zusammen;
ein kleiner Knabe treibt sie aus.
Und Kuh und Bärin weiden miteinander
und werfen beieinander ihre Jungen,
und Stroh frißt gleich dem Rind der Löwe.
An Otternhöhlen spielt der Säugling;
ans Natternauge strecken die Entwöhnten ihre Hand.
Nichts werden sie beschädigen, verletzen
auf meinem heiligen Berg, soweit er reicht⁷¹.

In dieser Darstellung des Weltfriedens hallt noch das Echo längst verklungener Paradieseszeiten nach; Bär und Löwe haben ihre Wildheit abgelegt und fressen wie das Rind Stroh und Häcksel. Demnach erfolgt im ersehnten messianischen Reich auch eine Befriedung der Tierwelt, die aber jetzt noch im Sinne des Römerbriefes⁷² unter dem Fluch der Sünde seufzt, bis die gesamte Schöpfung, durch die Erlösung von der Knechtschaft der Vergänglichkeit befreit, irgendwie an der Freiheit und Herrlichkeit der Gotteskinder teilnimmt.

69) Ps 84 (85), 9 b-14.

70) Is 2, 4 b.

71) Is 11, 5-9 a.

72) Röm 8, 19.

So poesievoll und wirklichkeitsfern diese Schilderung des Weltfriedens auch scheinen mag, feststeht, daß im Geiste der Bibel trotz oder wegen der herrschenden Bedrängnis und Not ein Friedensreich erhofft wird.

Dieses Friedensreich muß nach der Bibel im Geiste der Ehrfurcht, der Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit vorerst im Innern der Menschen erstehen.

Zu seiner Verwirklichung muß der Mensch getragen sein:

1. *Vom Geiste der Ehrfurcht* vor Schöpfer und Geschöpf, von der Ehrfurcht vor dem Menschen um seiner Menschenwürde willen.
2. *Vom Geiste der Wahrhaftigkeit*, die den Krieg nicht Frieden nennt⁷³, die nur eine Weltsprache kennt, die alle Völker verstehen — die Sprache der Wahrheit!
3. *Vom Geiste der Gerechtigkeit*, die jedem das Seine gibt, Recht dem Entrechteten fordert und dem Mächtigen die Grenzen seiner Macht bestimmt, denn ein Werk der Gerechtigkeit ist der Friede⁷⁴.

Den Frieden aber zwischen den Völkern herbeizuführen und zu sichern, ist das größte Anliegen unserer Zeit.

73) Vgl. Gal 5, 22.

74) Weish 14, 22.

ÜBERLEGUNGEN ZUR DOGMENENTWICKLUNG

Von Karl Rahner

Wenn einiges zum Problem der Dogmenentwicklung gesagt werden soll¹, dann ist die Bedeutung und Schwierigkeit dieser Frage für uns Dogmatiker von vornherein klar. Wir haben es in unserem Beruf mit dem Dogma der Kirche zu tun. Dieses Dogma der Kirche haben wir nicht bloß auszulegen und zu erklären, dem Verständnis des Menschen unserer Gegenwart nahezubringen, sondern wir haben auch die Aufgabe, dieses kirchliche Dogma als in der ursprünglichen Offenbarung enthalten nach Kräften aufzuzeigen. Die Kirche und ihr Lehramt wissen sich ja nicht als Übermittler einer jetzt erstmals ergehenden Offenbarung Gottes, nicht als Propheten, sondern als das Amt, das die in Jesus Christus an einem bestimmten früheren geschichtlichen Zeitpunkt ergangene Offenbarung Gottes nur zu bewahren, weiterzutragen und auszulegen hat, so daß die Funktion der Kirche und des Lehramtes einen qualitativen Unterschied aufweist gegenüber dem Vorgang der ursprünglichen Offenbarung, obwohl diese Aufgabe der Kirche doch so zu denken ist, daß durch sie die ursprüngliche Offenbarung nicht bloß als ehemals gesagte nacherzählt wird, sondern als die „jetzt“ für jetzt lebendig gesagte und aktuell im Hören des Glaubens sich ereignende und anzueignende geschieht. Die Kirche und ihr Lehramt setzen also ihre Funktion, die autoritative Lehre dem Menschen einer bestimmten Zeit gegenüber, vom Vorgang der Offenbarung selbst (differenzierend, nicht trennend) ab. Dadurch aber ist dem Dogmatiker als unabdingbare Aufgabe zugewiesen, den Zusammenhang zwischen diesen beiden Größen nachzuweisen. Zwar garantiert die geglaubte Tatsache der Kirche und ihres unfehlbaren Lehramtes schon die Tatsache eines legitimen Zusammenhanges zwischen der ursprünglichen Offenbarung und dem Satz des Lehramtes. Aber darum ist der reflexe Nachweis dieses Zusammenhanges durch den Theologen nicht überflüssig.

Denn zunächst einmal ist dieser Zusammenhang nach der Lehre der Schrift und der Kirche nicht ein absolut metahistorischer, sondern liegt (mindestens auch) selber in der Ebene der geschichtlichen Weitersage der ursprünglichen Botschaft und ist so durchaus ein Faktum, das, so sehr es sich wie alle übernatürliche Heilstat Gottes letztlich nur dem Glaubenden nach seinem adäquaten Wesen enthüllt, doch einer historischen Erkenntnis zugänglich ist. Man könnte durchaus formulieren: Der Zusammenhang zwischen dem Dogma der späteren Kirche und der

1) Der hier gebotene Aufsatz ist die Wiedergabe eines Vortrags, der am 3. 10. 1957 auf der Tagung der deutschen Dogmatiker in Innsbruck gehalten wurde. Der Vortrag sollte bleiben, wie er war. Es wurde darum darauf verzichtet, ihn durch Beigabe von Literaturhinweisen, Einzeluntersuchungen usw. zu einer gelehrten wissenschaftlichen Untersuchung umzubauen.

ursprünglichen Offenbarung ist selbst grundsätzlich ein notwendiger Gegenstand einer adäquaten Fundamentaltheologie, dessen Betrachtung freilich, weil auf die einzelnen Glaubensgeheimnisse je für sich bezogen, in den Aufgabenbereich des Dogmatikers selbst fällt, gewissermaßen die fundamentaltheologische Seite seines Amtes ausmacht. Dazu kommt noch eine innertheologische Bedeutung dieser Aufgabe. Wenn der Dogmatiker die Aufgabe hat, die Lehre der Kirche als solche auszulegen und dem Verständnis je seiner Zeit nahezubringen, dieser Zeit die gedankliche und existentielle Assimilation im Glauben zu ermöglichen, dann gehört zu den Mitteln dieser Auslegung des Dogmas der Kirche das genauere Verständnis des Ursprungs dieses kirchlichen Dogmas aus der ursprünglichen Offenbarung. Denn Sinn, Tragweite und Grenze dieses so Entsprungenen läßt sich nur durch die immer neue Rückkunft in seinen Ursprung ermessen, zumal auch die Lehre der amtlichen Kirche in ihrem kirchenamtlichen Vortrag diesen Rückgang immer wieder vollzieht, mindestens im Rückgriff auf die Schrift. Gehört aber so der auseinanderhaltende und verbindende Nachweis des Verhältnisses zwischen kirchlichen Dogmen und ursprünglicher Offenbarung zu den Aufgaben des Dogmatikers, dann ist für ihn auch die Reflexion auf die formale Struktur eines solchen Zusammenhanges überhaupt, d. h. die Frage nach der Dogmenentwicklung im allgemeinen und ganzen, und nicht nur die Frage der Abkunft des je einzelnen Dogmas aus seiner ursprünglichen Verlautbarung, eine indispensable Aufgabe.

Die Schwierigkeit der so umschriebenen Frage ist uns ebenfalls bekannt. Diese Frage ist in der Geschichte der Kirche zwar nie ganz abwesend gewesen, weil die Frage nach der legitimen Weise der Paradosis und die wissenschaftssystematische Reflexion über das Wesen der Theologie und über den Zusammenhang der einzelnen Glaubenswahrheiten mit den *articuli fidei* als Thema in der Theologie nie ganz fehlte, zumal die Apologetik des kirchlichen Dogmas gegen die *sola-Scriptura*-Lehre des Protestantismus unsere Frage an sich noch dringlicher machte. Aber so, wie wir die Frage heute zu stellen haben, ist sie doch sehr jungen Datums und darum noch weithin ungeklärt. Denn in der heutigen Weise und Dringlichkeit kann es sie erst seit dem 19. Jahrhundert geben. Denn erst seit dem Beginn der neuzeitlichen Geschichtswissenschaft und seit dem Historismus ermessen wir wirklich deutlich den Unterschied und den Abstand zwischen den Gestalten der Geistesgeschichte im allgemeinen und der Geschichte religiöser Aussagen im besonderen. Der liberale Protestantismus und der Modernismus, die mit Berufung auf die Ergebnisse der Geistes- und Dogmengeschichte die Selbigkeit des kirchlichen Dogmas in allen Zeiten leugnen, und das Ungenügen vielfach gebotener Apologetik dieser Selbigkeit, die nur eine belanglose Veränderung in der Wortformulierung zugibt, zeigen beide, wie schwierig und unbewältigt diese Frage noch ist. Man wird auch, wenn man ehrlich ist, nicht sagen können, daß „*Humani generis*“ in dieser Hinsicht mehr getan hat, als was die eine, freilich primäre, Aufgabe des Lehramtes ist, nämlich abwehrend zu warnen

vor einer historischen Relativisierung des kirchlichen Dogmas. Eine wirklich positiv weiterführende Lehre über das positive Recht dieser Entwicklung, über ihre positiven Weisen und Möglichkeiten, wird man in „*Humani generis*“ doch wohl nicht finden können. Die Frage ist heute darum noch schwieriger geworden, weil wir in den letzten Jahren eine seltsame Umkehrung der Fronten erlebt haben. Während die liberale Theologie des Protestantismus im 19. Jahrhundert der katholischen Kirche eine lebensfremde und zukunftslose Versteinerung des alten Dogmas vorwarf, beschuldigt die protestantische Neuorthodoxie in einer erneuerten *sola-Scriptura*-Lehre das katholische Lehramt einer willkürlichen Neuerungssucht, die neue Dogmen schafft, die in der Schrift keine Grundlagen haben. Während wir also früher verteidigen mußten, daß wir und warum wir am altchristlichen Dogma festhalten und es auch heute noch so verstehen, wie man es vor 1500 Jahren verstanden hat, müssen wir heute positiv das Recht der Dogmenentwicklung verteidigen. Damit steht unsere Frage in einem Kampf nach zwei Seiten, wie nämlich echte Selbigkeit einerseits und wirklich echte Entwicklung anderseits vereinbar sind, ein Problem, das zweifellos sehr schwierig ist, weil es letztlich hinunterreicht bis in die dunklen Gründe der allgemeinsten Seinslehre über Sein und Werden, Durchhalten des Selbigen im Wechsel — und in die allgemeine Metaphysik der Erkenntnis und des Geistes, die dieselben Fragen nach der Wahrheit hinsichtlich ihrer Selbigkeit und echten Geschichtlichkeit zugleich stellt. Zu all diesen Fragen können daher hier nur einige Bemerkungen gemacht werden, die, verhältnismäßig lose aneinandergereiht, nur der Diskussion zur Vorbereitung dienen sollen.

1. Dogmenentwicklung innerhalb der Schrift

Für die Apologetik und für das Verständnis der Dogmengeschichte und Dogmenentwicklung in der Kirche ist es von höchster Bedeutung, darauf zu reflektieren, daß eine solche Entwicklung schon innerhalb des NT beobachtet werden kann. Im durchschnittlichen Betrieb der katholischen Dogmatik sind wir, von ganz wenigen Einzelfragen (besonders vielleicht in der Christologie und — natürlich — in der Fundamentaltheologie) abgesehen, noch immer unproblematisch daran gewöhnt, die Schrift und besonders das NT als eine absolut undifferenzierte homogene Größe zu sehen, als eine gleichsam auf einmal gesetzte Summe von Sätzen der Offenbarung, ähnlich einem auf einmal und in einem Ansatz geschaffenen Gesetzbuch oder Katechismus. Wir haben zu dieser Methode, die dementsprechend die einzelnen dogmatischen Sätze der Kirchenlehre mit verhältnismäßig wahllos aus der Schrift herangezogenen *dicta probantia* beweist, natürlich ein gewisses unbestreitbares Recht. Die Schrift ist uns ja als inspiriertes Wort Gottes als ganzes und in all seinen Teilen eine indiskutable Autorität, ist für uns in jedem ihrer Sätze Dogma und nicht bloße Theologie, in jedem Satz genuiner Ausgangspunkt für unsere eigene Theologie.

So wahr das ist, und so richtig die genannte Methode in ihrem Positiven darum sein mag, so einseitig ist die Betrachtungsweise der Schrift und diese darauf basierende Methode in unserer dogmatischen Arbeit. Denn nach den Ergebnissen der neueren Exegese kann vernünftigerweise nicht mehr übersehen werden, daß innerhalb dessen, was wir die eine Heilige Schrift nennen, und zwar auch innerhalb des Neuen und nicht nur des Alten Testaments, eine Geschichte und eine Entwicklung der Aussagen sich vollzieht. So sehr alles, was in der Schrift steht, *quoad nos* Dogma und nicht bloß diskutabile Theologie ist, so sehr darf und muß gesagt werden, daß vieles in diesem Dogma der Schrift, das für uns die Qualität der inerranten Aussage der Offenbarung hat, selbst abgeleitete Theologie im Bezug auf eine ursprünglichere Aussage der Offenbarung ist. Man darf sich nicht naiv vorstellen, daß wegen der Inspiration (die eben gerade nicht mit neuer Offenbarung verwechselt werden darf) jeder Satz der Schrift als solcher einer neuen, ursprünglichen und auf nichts anderes als auf diese hier und jetzt geschehende offenbarende Tat Gottes zurückführbaren Offenbarung entspringe, als ob gleichsam jeder Satz der Schrift einzeln für sich durch eine Art unmittelbarer Telefonverbindung vom Himmel her gehört worden sei. Selbst wenn wir hier die schwierige und aus Angst vor modernistischen Vorstellungen viel zu wenig behandelte Frage beiseite lassen, wie denn eine ursprüngliche Offenbarung Gottes an den ersten Offenbarungsträger zu denken sei, so ist auf jeden Fall zu sagen, daß nicht jeder Satz in der Schrift solche in diesem Sinne ursprüngliche Offenbarung, sondern mancher von ihnen schon durch die Kirche der apostolischen Zeit und durch die Inspiriertheit der Schrift als inerrant garantierte Theologie aus der ursprünglichen Offenbarung ist. Weil das so ist, und weil diese innerhalb der Schrift abgeleitete Theologie dennoch uns gegenüber den berechtigten Anspruch verbindlicher Glaubenslehre macht und das Entfalteterere gegenüber seinem eigenen Ursprung ist, darum gibt es in der Schrift tatsächlich selbst schon Entwicklung des Dogmas und nicht nur der Theologie.

Die Dogmenentwicklung innerhalb der Schrift ist darum der garantierte Modellfall für Dogmenentwicklung überhaupt, ein Modellfall, der an sich für jeden verbindlich ist, für den die Schrift als ganze authentisches Glaubenszeugnis ist. Die Lehre Pauli z. B. von dem Opfercharakter des Kreuzes Christi, von Christus als dem zweiten Adam, von der Erbsünde, viele Einzelsätze der Eschatologie usw., ein Großteil der johanneischen Theologie usw. sind theologische Entfaltungen von ein paar ganz schlichten Aussagen Jesu über das Geheimnis seiner Person und von der Erfahrung seiner Auferstehung. Wollte man bloß darum, weil solche Aussagen für uns verpflichtende Glaubensnorm sind, sie auch als solche selbst als einfach neu vom Himmel gefallen betrachten, wollte man also sich die Arbeit um ihr genaueres Verständnis durch die Rückbeziehung auf ihren von ihnen verschiedenen Offenbarungsursprung ersparen, liefe man auf die Dauer Gefahr, sie entweder mißzuverstehen oder sie als eine Summe positivistisch verfügbarer Glaubenssätze ohne einen wirklich inneren Zusammenhang hinzu-

nehmen und so ihre Glaubwürdigkeit bei denen, die draußen sind, zu gefährden. Da wir aber im großen und ganzen diese mehrdimensionale Anordnung der Glaubenssätze in der Dogmatik noch kaum handhaben, können diese Tatsachen auch noch kaum zum Modellfall dienen, an dem wir die Gesetze der Dogmenentwicklung studieren können.

2. *Apriorische Rahmengesetze für die Dogmenentwicklung*

a) *Die Dogmenentwicklung ist letztlich ein nicht adäquat in formale Gesetze einfangbarer, einmaliger Vorgang.* — Dieser erste Satz, den wir aufstellen, mag selbstverständlich klingen. Er ist aber bedeutsam. Die Entfaltung der endgültigen Offenbarung Gottes ist, weil sie ein Werden ist, und weil sie als das Werden der Offenbarung Gottes einmalig ist und somit kein von ihr verschiedenes, ihr wirklich übergeordnetes und gleichzeitig adäquat bestimmendes Apriori hat, nicht wie Vorgänge der Naturwissenschaft in formale Gesetze so einzufangen, daß aus ihnen dann eine spätere Phase eigentlich vorausgesagt werden könnte. Das ergibt sich aus dem Wesen der Sache selbst. Wenn die Dogmengeschichte darum immer wieder überraschend ist, wenn kein Fall dem andern gleicht, jede Phase und die Entwicklung der verschiedenen Dogmen verschieden verläuft, dann ist das *a priori* zu erwarten. Man kann daher die Entwicklung des einen Dogmas nicht unter die Gesetze der Entwicklung eines anderen adäquat stellen und so z. B. die Legitimität einer bestimmten Entwicklung mit Berufung auf die Andersartigkeit einer anderen anfechten. Das ergibt sich nicht nur aus dem Wesen der Offenbarung und ihrer Geschichte als einer einmaligen zwischen Christus und dem Ende einmal verlaufenden Geschichte, sondern aus dem Wesen der Geschichtlichkeit der Wahrheitserkenntnis überhaupt. Denn wenn der Mensch auch als Geist und nicht nur als physikalisch-biologisches Lebewesen eine Geschichte hat, ja erst als Geist eigentlich eine solche besitzt, dann ist von vornherein klar, daß diese Geschichte eben einen einmaligen Ablauf hat und nicht die dauernde Wiederholung desselben Gesetzes ist. Und das muß dann erst recht von dem sublimsten Teil dieser menschlichen Geistesgeschichte gelten, von der Geschichte der Offenbarung Gottes im menschlichen Geist und der Entfaltung dieser Offenbarung. Es wäre ja merkwürdig, wenn es eine Geschichte der göttlichen Offenbarung gäbe — was ja kein Christ leugnen kann — und doch keine Geschichte der Entfaltung dieser Offenbarung, also keine Dogmenentwicklung mit der Einmaligkeit und Unvorhersehbarkeit solcher Geschichte existierte. Denn die Offenbarung selbst hat doch nicht nur darum eine Geschichte (und zwar notwendig), weil der Redende (Gott) in seiner Freiheit geschichtlich handeln kann, sondern weil der Adressat dieser Rede, der Mensch, ein geschichtliches Wesen ist. Solange dieser also seine Geschichte treibt, muß es auch eine Geschichte des Dogmas geben, wenn schon die Offenbarung abgeschlossen ist und in einem ganz bestimmten Sinn und aus einem ganz bestimmten Grund abgeschlossen sein kann, obwohl die Geschichte des Menschen nicht schon zu Ende ist.

Gibt es so keine adäquate formale Theorie der Dogmenentwicklung, die einfach von sich allein aus eine Prognose für die Zukunft gestatten würde, so ist mit diesem Satz natürlich nicht geleugnet, daß es gewisse formale Prinzipien über diese Dogmenentwicklung gibt, die aus demselben Wesen einer geschichtlichen und endgültigen Offenbarung Gottes folgen, wie der eben aufgestellte Satz, und die auch berechtigte Einwände gegen denkbare Fehlentwicklungen in der Theologie ermöglichen.

b) *die Offenbarung in Christus ist die endgültige, unüberbietbare und mit dem Ende der apostolischen Generation abgeschlossene Offenbarung.* — Dieser Satz muß, so selbstverständlich er in vieler Hinsicht ist, in einigen Punkten noch etwas erklärt werden, damit die wichtigen Konsequenzen aus diesem Satz einleuchten. Die Abgeschlossenheit der Offenbarung muß in zweifacher Hinsicht richtig verstanden werden:

α) Es ist die Abgeschlossenheit, die ihrem letzten Wesen nach darum die Offenbarung „abgeschlossen“ macht, weil diese Offenbarung die Eröffnetheit und Aufgeschlossenheit in die absolute und unüberbietbare Selbstmitteilung Gottes an den geschaffenen Geist ist. Die Offenbarung in Jesus Christus ist ja nicht bloß die endliche Summe von endlichen einzelnen Sätzen (mögen diese auch einen unendlichen Gegenstand haben), sondern impliziert die reale, eschatologische Selbstmitteilung Gottes durch Inkarnation und durch Gnade als schon begonnene Glorie an den geschaffenen Geist. Wie wir später noch genauer zu sagen haben werden, sind Gnade und Glaubenslicht konstitutive Momente des Offenbarungsvorgangs auch als Mitteilung der Wahrheit, also auch als *locutio Dei attestans*. Das bedeutet nicht, daß die Offenbarung erst als solche Ereignis wird im einzelnen glaubend Hörenden als solchem einzelnen. Aber es bedeutet, daß, wenn die Gesamtheit der Hörenden und Glaubenden aufhören würde zu sein, auch die Offenbarung als endgültige und eschatologische zu sein aufhören würde. Dort, wo die Offenbarung endgültig sein soll und gewissermaßen keine Zukunft mehr vor sich hat, muß sie angekommen sein, d. h. auch tatsächlich geglaubt werden, oder es ist das endgültige Gericht Gottes über den Unglauben da. Endgültige und abgeschlossene Offenbarung, und Offenbarung, deren Schicksal von seiten des Menschen noch in der Schwebe ist, sind unvereinbare Begriffe. Eine endgültige Offenbarung, die abgeschlossen ist, impliziert darum in ihrem Begriff Kirche (im Unterschied von Synagoge), d. h. die Gemeinschaft derer, die durch eine prädefinierende Gnade Gottes zum Glauben gelangen und unentrinnbar (obzwar frei) in diesem Heilswillen Gottes eingefangen sind, impliziert glaubende Kirche, die als ganze (ohne daß über den einzelnen als solchen etwas ausgesagt werden kann) vom Glauben nicht abfallen kann. (Hier ist nebenbei auch der theologische Grund dafür, daß die Kirche als hörende und darum auch als autoritativ lehrende unfehlbar ist und sein muß, obwohl dies von der Synagoge nicht gesagt

werden kann, obgleich auch sie die Stiftung Gottes war). Abgeschlossenheit ist die Eigentümlichkeit der endgültigen, absoluten und unüberbietbaren Selbstmitteilung Gottes, die ihre glaubende Annahme sich erwirkt, als solcher, und nicht das willkürliche Aufhören des Redens Gottes, der weitermachen könnte und bloß faktisch hinter eine beliebige Aussage sein Schweigen setzt. Das muß immer beachtet werden, wenn von der Abgeschlossenheit der Offenbarung geredet wird. Sie ist Aufgeschlossenheit des Menschen in die reale, nicht bloß begriffliche Selbstmitteilung Gottes hinein und hat darin gerade wegen dieser Abgeschlossenheit, die Aufgeschlossenheit ist, eine Dynamik ihrer inneren Entfaltung, also eine Dynamik der Dogmenentwicklung in sich selbst. Eine Offenbarung Gottes, die nicht reale Selbstmitteilung der geoffenbarten Wirklichkeit an den Geist des Menschen selbst wäre, könnte weder eigentliche Selbstmitteilung Gottes sein, noch könnte sie wirklich im Ernst als abgeschlossen gedacht werden, weil eine rein dekreterische Verfügung Gottes, „er rede nun nicht mehr weiter“, im Grunde eine anthropomorphe Vorstellung von Gott ist, zumal der Begriff eines personalen Redens Gottes, wenn vielleicht für uns auch erst rückwärts erkennbar, gar nicht ernsthaft sinnvoll gedacht werden kann, außer dort, wo Gott sich selbst erschließen will, weil alles andere, was Gott sonst sagen könnte, auf dem Wege der realen Schöpfung dieses mitgeteilten Endlichen geschehen könnte, alles Übernatürliche, das auch an sich auf natürliche Weise erreicht werden könnte, wenn Gott eben nur anders wollte, ein anthropomorpher Unbegriff ist, und dies darum auch von einer Wahrheitsmitteilung gilt, die als *locutio Dei attestans* kommt, obwohl sie auch anders hätte geschehen können.

β) Andererseits darf nicht übersehen werden, daß diese die Unendlichkeit aufschließende abschließende Offenbarung als wesentlich konstitutives Element das menschliche Wort hat, solange wir noch in der Zeit fern vom Herrn pilgern und Gott nicht von Angesicht zu Angesicht sehen, wobei auch da noch zu bedenken ist, daß auch diese Unmittelbarkeit, die wir als die Vollendung erwarten, die durch das Fleisch gewordene Wort Gottes vermittelte Unmittelbarkeit sein wird. Ist aber so immer noch das menschliche Wort und der endliche Begriff ein konstitutives Moment der abgeschlossenen Offenbarung, dann wäre diese Offenbarung offenkundig entweder nicht abgeschlossen oder nicht durch das menschliche Wort wesentlich mitkonstituiert, wenn die das ursprüngliche Dogma entfaltende Entwicklung an solchem früheren menschlichen Begriff vorbeiginge, wenn sie nicht auch (nicht nur!) aus diesem menschlichen Begriff heraus erfolgte, in dem die frühere Form der Offenbarung ausgesprochen war. Was das bedeutet und was sich daraus ergibt, kann nur deutlich werden, wenn wir später auf die konstitutiven Elemente der Offenbarung und des Dogmas reflektieren und so auch die Ursachen und Antriebe überblicken können, die zusammen und letztlich untrennbar die eine Dogmenentwicklung tragen.

c) Die Dogmenentwicklung ist notwendig in einer letztlich nicht auflösbaren Einheit, getragen von allen Momenten, die für die Offenbarung und das sich

entwickelnde Dogma konstitutiv sind. — Dieser Satz in seiner formalen Allgemeinheit kann wohl im Ernst nicht bestritten werden. Das oder ein Dogma ist eine einheitliche Größe, die aus verschiedenen (gleich genauer zu nennenden) Momenten aufgebaut ist. Soll sich darum das oder ein Dogma entwickeln, entwickeln sich notwendig alle diese Elemente, die ein solches Dogma aufbauen. Dies aber ist nur möglich, wenn jedem dieser konstitutiven Momente selbst eine dynamische Tendenz innewohnt. Dabei ist natürlich auch klar, daß diese dynamische Tendenz je der einzelnen Momente nur im Ganzen zum Zuge kommen kann und von der Entfaltung des Ganzen abhängig bleibt. Der Versuch also, die Entwicklung eines Dogmas allein aus einem Moment des Dogmas und seiner Dynamik zu erklären oder auf eine solche einzelne Entwicklungsdynamik zu reduzieren, muß von vornherein als ebenso falsch und vergeblich erklärt werden, wie die Meinung, in der Erklärung einer faktischen Dogmenentwicklung ohne Rückgriff auf alle diese Momente auskommen zu können.

Es kann nur sein, daß in den verschiedenen Fällen quoad nos die Entwicklungsdynamik eines oder des anderen Elementes eines Dogmas deutlicher hervortritt und reflexer erfaßt werden kann, nicht aber, daß eines dieser Elemente fehlt. Jede Theorie der Dogmenentwicklung, die diese einfache Tatsache außer acht läßt oder leugnet, also z. B. die Dogmenentwicklung als solche bloß auf das Lehramt oder den inspirierenden Geist oder die logische Entfaltung der implizierten Virtualitäten des menschlichen Satzes zurückführt, ist a limine als falsch abzulehnen. Damit ist auch schon der Versuch verworfen, in den einzelnen Fällen verschiedene Träger der Dogmenentfaltung anzunehmen, weil man so angeblich die verschiedenen historischen Fälle einer faktischen Dogmenentwicklung leichter beschreiben und rechtfertigen könne.

3. Die konstitutiven Elemente der Dynamik der Dogmenentwicklung

Wir haben schon gesagt, daß die Elemente des Dogmas auch die konstitutiven Elemente der Dynamik der Dogmenentwicklung in ihrer Verschiedenheit und unauflösbaren Einheit sind. Diese selben Elemente des Dogmas und der Dogmenentwicklung sind nun (natürlich unter dem selektiven Blick auf die Dogmenentwicklung) einzeln zu nennen und zu sehen, was sich daraus für den richtigen Begriff der Dogmenentwicklung ergibt.

a) Der Geist und die Gnade:

Die Selbsterschließung Gottes im menschlichen Wort der Offenbarung würde sich selbst aufheben, wenn sie nicht mit dem inneren Licht der Gnade und des streng übernatürlichen Glaubens verbunden wäre. Würde nämlich Gott von sich selbst, insofern er der durch seine von ihm verschiedene Schöpfung Nicht-

eröffnete ist, im menschlichen Wort ohne die übernatürliche Erhebung des hörenden Subjektes über sich reden, käme diese Rede unter das subjektive Apriori des endlichen Geistes als eines solchen allein und diese Rede würde so notwendig, wenn auch nicht einfach aufgehoben, so doch depotenziert zu einem Moment des Selbstverständnisses und der Selbstverständlichkeit der bloßen Kreatur und wäre darum keine wirkliche Selbsterschließung Gottes mehr. Denn es gilt auch hier, daß alles aufgenommen wird in der Art und Weise des Aufnehmenden; es gilt auch hier, daß die Erkenntnis wesentlich das Zusichselbstkommen des Erkennenden ist, der erhellte Selbstbesitz, so daß alles, was aufgenommen wird, als Moment an diesem Selbstvollzug begriffen wird. So sehr also der Mensch auch schon als natürlicher Geist die absolute Offenheit auf das Sein überhaupt und damit auf Gott als Prinzip und Grund dieses Geistes ist, so wäre doch die Mitteilung Gottes über sich selbst, würde sie gnadenlos aufgenommen, nur begriffen als ein Moment an diesem innerweltlichen Selbstvollzug des Menschen (wenn auch als eines unendlich offenen). Nur wo der Vollzug des Hörens in dem, was wir Gnade nennen, ein eigentliches Mitvollziehen eines Aktes Gottes in streng übernatürlicher Partizipation an Gott selbst und nicht nur an einer von ihm geschaffenen Qualität ist, kann das Reden Gottes ein streng übernatürliches, also qualitativ in sich selbst und nicht nur hinsichtlich des Modus der Vermittlung von jeder Mitteilung durch bloße Schöpfung verschiedenes Reden Gottes sein. Eine reduplikativ göttliche Rede hat nur Sinn, wenn sie an ein göttliches Hören gerichtet ist. Zur Aussage der göttlichen Offenbarung gehört also der Heilige Geist als streng übernatürliche Selbstmitteilung Gottes, nicht nur als Garant der Richtigkeit oder als Urheber einer an sich im Endlichen verlaufenden Wirkursächlichkeit Gottes, sondern als das Ausgesagte selbst, mit dem allein zusammen das ausgesagte menschliche Wort Selbstausgabe Gottes sein kann. Damit ist jene unendliche Eröffnetheit in der abgeschlossenen Offenbarung und die Dynamik der Selbstentfaltung von selbst gegeben, die nur in der *visio beatifica* selbst ihre Grenze hat. Wenn es dabei richtig ist (und das gehört zum Grunddogma des inkarnatorischen Christentums), daß diese Selbstmitteilung Gottes wirklich im menschlichen Wort und nicht bloß anläßlich seiner geschieht, daß also das menschliche Wort nicht bloß der äußere Anlaß für eine pneumatische oder mystische Transzendenzerfahrung in das Namenlose Gottes hinein ist, sondern Geist und Wort nur in ihrer unlöslichen Einheit ungetrennt und ungemischt gehabt werden können, dann ist das menschliche Wort von vornherein auf die Unendlichkeit Gottes (als natürliches kraft seiner *potentia oboedientialis* und als übernatürliches kraft seiner Gesagtheit durch den Geist und kraft seines Erhobenseins durch den Geist) offen und der göttliche Geist in und durch dieses von ihm selbst aufgenommene Wort in seiner eigenen Unendlichkeit und realen Wirklichkeit gegeben.

Wir haben hier einen ganz eigentümlichen und einmaligen Sachverhalt, der gewöhnlich in der Theologie übersehen wird. Im Bereich der natürlichen Erkenntnis

gibt es zwei Weisen des Erkennens: entweder hat man eine eigentliche Erfahrung der Wirklichkeit, um die es geht, in sich oder in ihrer Wirkung und bildet danach und daraufhin seine Begriffe und Sätze über sie, so daß man immer wieder von diesen Begriffen und Sätzen weggehen, zur Erfahrung der Sache selbst zurückgehen und von daher die Begriffe und Sätze neu bilden und die alten einer kritischen Nachprüfung unterziehen kann, weil man die Sache selbst ohne eine Aussage über sie haben kann. Oder es gibt eine Erkenntnis, die die Sache selbst nicht hat, sondern auf die Aussage eines anderen angewiesen ist, ohne mit der Sache selbst in einen unmittelbaren Erfahrungskontakt treten und sich so von den mitgeteilten Sätzen unabhängig machen zu können. Das zweite ist der Fall in jedem sogenannten *testimonium*. Weil es katholisch, antignostisch und antimystisch hinsichtlich der Wahrheit und Wirklichkeit des von Gott Geoffenbarten nicht auf die erste Weise geht, d. h. weil wir uns von dem im menschlichen Wort ergehenden Satz des Offenbarungszeugnisses im Pilgerstand nicht unabhängig machen können, weil wir nicht (modernistisch) einen wortlosen Zustand der Erfahrung des im Glauben Gemeinten herstellen können, von dem aus wir die Offenbarungssätze als intellektuelle Aussage neu und ursprünglich gewinnen können, schließt die durchschnittliche Schultheologie (ohne eigentlich viel darauf zu reflektieren), daß die Offenbarung nach der zweiten der genannten Weisen der menschlichen Erkenntnis zu denken sei, als bloßes Wortzeugnis, das auf die eigentlich nicht gehabte Sache nur verweist, sie aber nicht selbst gibt. Eben das ist aber nicht richtig. Im gnadenhaft kommenden Wort der Offenbarung ist die höhere Mitte zwischen den beiden genannten Erkenntnisweisen gegeben: im Wort ist die Sache selbst gegeben. Wir können nicht hinter das Wortzeugnis Gottes im menschlichen Begriff zurück auf ein wortloses Haben und Erfahren der göttlichen Wirklichkeit selbst (das geschieht erst dort, wo das Wort in der Unmittelbarkeit der Vollendung sich sagen wird), aber wir haben dennoch nicht nur die Rede, sondern die Sache selbst: Gottes Selbstmitteilung an den Geist in seiner eigenen Wirklichkeit, die schon der homogene Anfang der Visio selber ist.

Das alles läßt sich natürlich nur sagen, wenn der das übernatürliche Hören des Wortes Gottes tragende Geist nicht bloß ein bewußtseins-jenseitiges Moment im Glaubensakt ist, sondern wirklich als Glaubenslicht auftritt. Dies braucht zwar nicht zu bedeuten, daß dieses Glaubenslicht in reflexer und von anderen Bewußtseinsinhalten unterscheidbarer Gegebenheit und Gegenständlichkeit im glaubenden Bewußtsein anwesend sein müßte, aber eine echte, wenn auch ungegenständliche und unreflektierbare Gegebenheit des Glaubenslichtes im Bewußtsein ist notwendig. Ist dies aber der Fall (und mindestens die thomistische Schule mit Suarez gegen Molina und seine Nachfahren werden dies als selbstverständlich behaupten mit der Schrift und der noch von nominalistischen Bedenken ungetrübten Tradition), dann kann der Geist nicht bloß als transzendenter Steuerer einer Dogmenentwicklung, sondern als ein ihr selbst mittels des diese Entwick-

lung tragenden Glaubensbewußtseins der Kirche einwohnendes Element gedacht werden. Dogmenentwicklung geschieht in diesem prägnanten Sinn „im Heiligen Geist“. Wo für die Erklärung der Dogmenentwicklung als eines Vorgangs im Glaubensbewußtsein der Kirche als solchem nicht dieses Element mitberücksichtigt und einkalkuliert wird, muß die Erklärung der Dogmenentwicklung, wenn sie sich doch als adäquate versteht, notwendig fehlgehen. Zwar kann die Erklärung der Dogmenentwicklung ebensowenig diesen Geist als isoliertes und für sich allein greifbares Moment vorweisen, wie das Glaubenslicht in der *analysis fidei* gegenständlich gemacht werden kann, aber genausowenig wie in diesem Falle der *analysis fidei* bedeutet diese Unmöglichkeit einer reflexen Bewältigung und Nachkontrolle eines Momentes an einem geistigen Vorgang, daß dieses Element als ein Moment an der Dogmenentwicklung als einem Bewußtseinsvorgang nicht vorhanden wäre. Hinsichtlich der Gegebenheitsweise des Geistes in der Dogmenentwicklung als eines inneren Momentes darin wäre all das zu sagen, was von dem Geist, der Gnade und dem Glaubenslicht hinsichtlich des Bewußtseins des Menschen sonst zu sagen ist. Darum braucht dies zunächst nicht weiter erörtert zu werden. Von einer formalen Metaphysik der Erkenntnis des endlichen Geistes aus braucht diese Sachlage nicht zu überraschen. Es wäre ja törichter Rationalismus (der durch eine transzendente Deduktion leicht zu widerlegen wäre), wollte jemand meinen, es könne oder dürfe der endliche Geist im Stadium des Werdens und der Nichtvollendung als Moment in seiner Erkenntnis, als logischen Grund seines Urteils und als Motiv seines Handelns nur Gegenstände eines reflexen Bewußtseins haben. Auch im natürlichen Bereich des Erkennens ist das ungegenständlich und unaufholbar Gegebene (so aber wirklich Gegebene!) der unverfügbare Ursprung, der weitere Horizont und der tragende Grund alles dessen, was wir aus dem ausgesagten Gegenstand vor uns stellen, teils damit das unverfügbar über uns Waltende anwese, teils damit wir es uns verdecken und uns vor ihm hinter dem Gegenstand verbergen.

b) Das Lehramt der Kirche:

Wort Gottes ist immer das vom bevollmächtigten Träger der Lehre und Überlieferung in der hierarchisch verfaßten Kirche ausgerichtete Wort. Das Moment der amtlichen Ausgerichtetheit, die Rückbeziehung auf einen autorisierten Lehrer, das Hören des Wortes von diesem autoritativ Lehrenden her, gehört zu den konstitutiven Momenten am Dogma und darum auch der Dogmenentwicklung. Dogmenentwicklung geht darum nie am Amt vorbei. Nicht nur darum, weil das Dogma als ein solches vom Lehramt verkündet werden muß, um mit der Kirche *fide ecclesiastica* als konstitutives Element des Glaubens dieser Kirche selbst geglaubt werden zu können. Die Dogmenentwicklung hängt nicht nur so *in facto esse*, sondern auch schon *in fieri* vom Amte ab. Die Entwicklung selbst geschieht in einer ständigen dialogischen Auseinandersetzung mit dem Amt. Die außeramtlichen Momente der Entwicklung (das Charisma des Geistes und die Arbeit

der Theologie) denken immer vor dem Amt und auf es hin; sie bieten, indem sie immer in der hierarchisch verfaßten Kirche dogmenentfaltend denken, ihren Gedanken immer dem autoritativen Lehramt an, erproben auch dort, wo es sich scheinbar um bloß individuelle Theologie zu handeln scheint, ob das autoritative Amt der Kirche und das Gesamtglaubensbewußtsein der hörenden Kirche als ganzer den individuellen theologischen Gedanken aus der Fülle ihres Geistes heraus mitzuvollziehen vermögen oder ihn als dazu widersprüchlich abstoßen. Es ist hier nicht der Ort, diese „Kirchlichkeit“ der Offenbarungsverkündigung und darum der Dogmenentwicklung genauer zu entfalten. Es wäre zu viel zu sagen. Es müßte auf den ursprünglich dialogischen Charakter der menschlichen Erkenntnis überhaupt zurückgegriffen werden; es müßte weiter gezeigt werden, daß (wenn man so sagen kann) die *fides implicita*, d. h. die erkennende und liebende Rückbeziehung der eigenen Glaubenserkenntnis auf den Glauben der Kirche als Moment ihrer eigenen kritischen Selbsttranszendenz ein notwendiges Moment jedes Glaubens (auch bei einer *fides explicita*) ist, ohne welches das vertrauende Wissen des Glaubens um seine Geglücktheit gar nicht eigentlich möglich ist, weil nur in diesem öffnenden Selbstverzicht die reale Kritik an der subjektiven Befangenheit und Unzulänglichkeit jeder Erkenntnis, also auch der Glaubenserkenntnis, gegeben ist, eine Kritik, die (mindestens als implizit eingerechnete und haltungsmäßig gegebene) jede Erkenntnis erst wirklich ganz wahr sein läßt, indem sie sie weggibt an die größere Wahrheit und umfassendere Wirklichkeit, deren adäquater Träger nur Gott und die heilwirkende Nähe Gottes bei uns, also die Kirche, sein können. Es wären noch weitere Fragen zu beantworten hinsichtlich dieser Kirchlichkeit des Dogmas und der Dogmenentwicklung, wobei konkrete Kirchlichkeit immer auch notwendig Rückbezogenheit auf das Amt der Kirche einschließt.

So sehr aber in dieser nur eben gerade angedeuteten Weise das Amt zu den unerläßlichen Momenten am Träger der Dogmenentwicklung gehört, so wenig ist es allein für sich ihr adäquater Träger. Es hat ja eine wesentlich bewahrende und unterscheidende Funktion; es treibt auch nach Ausweis der Geschichte der Dogmenentwicklung immer nur dann weiter, wenn die Bewegung selbst schon von anderswoher in Gang gekommen ist; es ist abhängig (nicht in der Autorität seiner Entscheidung, aber hinsichtlich des Vorhandenseins eines Gegenstandes, über den es urteilt) von den charismatischen Bewegungen in der Kirche und von dem Nachdenken der Theologie. Da es trotz aller Autorität, Beistand des Heiligen Geistes und sogar — in bestimmten Fällen — der Unfehlbarkeit, seine Entscheidungen in einem menschlich freien, vernünftigen und darum sittlich zu verantwortenden Akt trifft und treffen muß, bedarf es im voraus zu der dann in sich selbst, das heißt im Beistand des Heiligen Geistes, ruhenden Berechtigung seines Aktes einer bewußtseinsmäßig und rational greifbaren Begründung so sehr, daß der Beistand des Heiligen Geistes gerade auch immer dahin wirken wird, daß diese (sagen wir einmal:) menschliche Gewissenhaftigkeit und Begründbarkeit der

lehramtlichen Entscheidung faktisch nicht fehlen wird. Das Lehramt kann also und will die Arbeit der Theologie und die rationale Begründung eines neuen Dogmas nicht überflüssig machen oder ersetzen. So sehr eine lehramtliche Entscheidung der Kirche für den einzelnen Theologen ebenso wie für den einfachen Gläubigen ein im Beistand des Heiligen Geistes für die Kirche begründetes Faktum derart ist, daß es nicht adäquat in andere Daten nach rückwärts aufgelöst und so gewissermaßen überflüssig gemacht werden kann, so wenig ist die Entscheidung des Lehramtes etwas, was allein der adäquate Grund der Dogmenentwicklung oder der vom Theologen abverlangten Begründung ihrer Legitimität sein kann. Wo man einfach bloß und allein sagen würde: hier ist eine legitime Dogmenentwicklung geschehen, weil die Kirche definiert hat, würdeman zwar hinsichtlich des einzelnen Theologen eine adäquate Begründung dafür geben, daß er das Faktum der Legitimität dieser Entwicklung glaubend annehmen und in seinen Überlegungen voraussetzen darf, man hätte aber keine adäquate Antwort auf die Frage gegeben, warum diese sicher legitime Dogmenentwicklung nun tatsächlich legitim ist. Man hätte ja nicht nur nicht den faktischen Vorgang einer solchen Entwicklung, wie er tatsächlich historisch geschehen ist, mit einer solchen autoritativen Antwort nachgezeichnet, was doch auch Aufgabe der Theologie ist, man hätte auch die innere, durchaus mögliche Begründung der Legitimität dieser Entwicklung nicht expliziert und zu jenem Grad reflexer Gegebenheit gebracht, der durchaus über denjenigen hinausgehen kann, der in der Vorgeschichte der Definition davon schon unmittelbar und deutlich greifbar war. Denn eine Definition braucht in dem Augenblick, da sie geschieht, so wenig wie sonst in menschlichen, durchaus rational vertretbaren Entscheidungen, ihre Motive und Rechtfertigungen schon auf den höchstmöglichen Grad reflexer Gegebenheit gebracht zu haben.

Wenn man also wenigstens bei gewissen Definitionen (z. B. bei der Assumptio B. M. V.) erklären würde, es sei hier *de facto* in einer rationalen Argumentation oder in einem historischen Nachweis eines expliziten Glaubenswissens dieses Ereignisses, von den apostolischen Zeiten her genau besehen, nichts zu machen, man könne im Grunde nur solche Konvenienzgründe beibringen, die, bei Licht besehen und ehrlich beurteilt, nichts beweisen, wenn man sagte, aus dem ursprünglichen *depositum fidei* brächte nur das Lehramt selbst in einer jedem rationalen Verständnis schlechterdings entzogenen Weise die neudefinierte Wahrheit heraus, von deren Enthaltenheit und Impliziertheit in den alten Wahrheiten ein nüchterner Theologe, der keinem frommen Enthusiasmus huldigt, nichts bemerken könnte, dann würde man dem Lehramt eine Rolle in der Dogmenentwicklung zuschreiben, die ihm nicht zukommen kann, auf die es selbst nie Anspruch gemacht hat, man würde den Glauben im Grunde auf eine Summe von Einzelsätzen atomisieren, die nur in der formalen Autorität des Lehramtes einen Zusammenhang hätten; man würde auf diese Weise diese atomisierten Sätze immer antlitzloser und unverständlicher, immer weniger assimilierbar machen, weil sie

ja ihren wirklichen Sinn immer nur im Ganzen des Glaubens und der geglaubten Wirklichkeit haben können; man würde den Glauben auf einen formalen Gehorsam reduzieren, während er doch mehr als das, nämlich gnadenhaft getragener Kontakt mit der geglaubten Wirklichkeit selbst ist; man würde im Grunde die geschichtlich greifbare Kontinuität der *traditio*, die auch eine Kontinuität des Inhaltes ist und auch immer so aufgefaßt worden ist, auf eine Kontinuität der formalen Autorität des Lehramtes reduzieren; man würde im Grunde die Abgeschlossenheit der Offenbarung in Christus und die Beschränkung der Funktion des Lehramtes auf die Bewahrung und Entfaltung dieser Offenbarung leugnen; das Lehramt würde, so aufgefaßt, mit einer neuen Definition neue Offenbarungen verkünden. Das Lehramt will nicht an unserer Statt das sehen, was wir nicht sehen, es holt uns aus dem *depositum fidei* nicht heraus, was wir in keiner Weise mit ihm herausholen können; vielmehr sehen wir mit ihm und entfalten mit ihm; es ist immer auf die Theologie und die Theologie auf es angewiesen, und nirgends ersetzt das eine das andere, nirgends vermehrt man die Bedeutung des einen, indem man diejenige des andern vermindert.

c) Begriff und Wort:

Zu den konstitutiven Elementen der Offenbarung Gottes und des Dogmas gehört es, daß sie im menschlichen Wort und Begriff ergehen. Insofern dieses menschliche Wort vom Geiste gesagt und in ihm gehört wird, hat es immer einen notwendigen Verweis und an sich selbst eine Geöffnethet in das unendliche Geheimnis jener Wahrheit, die mit der Wirklichkeit Gottes identisch ist und nur mit der Mitteilung dieser Wirklichkeit in sich selbst mitgeteilt werden kann. Insofern dieses Wort vom Lehramt der Kirche gesprochen wird, hat es immer von da eine Gültigkeit, die größer ist als die innere Verstehbarkeit dieses einzelnen Wortes in sich selbst allein, wenn sie auch kleiner ist als jene Autorität und umfassende, weil ins Unendliche offene Gültigkeit, die ihm eignet, insofern es das Fleisch des Geistes Gottes selbst ist, der sich in ihm dem Hörenden selbst mitteilt. Insofern dieses Wort das Wort der Kirche (in ihrem Amt) ist, verweist dieses Wort auf das Gesamtverständnis der Kirche und hat auch darin eine Würde und Gültigkeit, die das innere Licht des einzelnen Wortes in sich und im bloß menschlichen Verständnis des einzelnen Hörers übertrifft.

Alle diese Tatsachen aber können nicht übersehen lassen, daß dieses Wort selbst unvermischt ein echt menschliches Wort ist und nur solange es dies mit all den Momenten und Folgerungen einer solchen echt menschlichen Geistigkeit bleibt, überhaupt fähig ist, Gottes Wort bei uns anwesend sein zu lassen. Es ist wie in der Christologie: die Göttlichkeit wächst im selben, nicht im umgekehrten Grade mit der Menschlichkeit. Die Annahme der menschlichen Wirklichkeit zur Erscheinung Gottes selbst erlöst und befreit erst das Menschliche des Angenommenen und führt es zu seiner höchsten Aktualität, die in ihm, wenn auch nur als *potentia oboedientialis*, von seinem Wesen her angelegt ist. Auch von daher er-

gibt sich, daß die Entwicklung des Dogmas wesentlich auch in der Dimension des menschlichen Begriffes und Wortes geschehen muß. Die Dogmenentwicklung ist notwendig nicht bloß, aber auch eine Entwicklung, wie sie in der Entfaltung des menschlichen Denkens und Erkennens zu geschehen pflegt. Man kann von vornherein sagen: in der Dimension des menschlichen Begriffes und Wortes der Offenbarung kann und muß die Dogmenentwicklung in all jenen Weisen und Mitteln geschehen, in der sich auch sonst die Erkenntnis des Menschen entfaltet. Wenn man einmal alles bewußt geistig berechnete Erkennen des Menschen als Vorgang seiner *ratio* bezeichnet (und diese Terminologie entspricht am ehesten dem kirchlichen Sprachgebrauch, weil das kirchliche Lehramt aus sehr wesentlichen Gründen die Auffassung einer grundsätzlichen Pluralität von Erkenntnisfähigkeiten ablehnt), dann wird man durchaus sagen müssen: die Dogmenentwicklung hat notwendig und immer eine rationale Dimension. Wenn man Theologie als die rationale Reflexion des Glaubens auf sich selbst und seine Gegenstände auffaßt, muß man darum auch sagen: Dogmenentwicklung geschieht notwendigerweise immer als Entwicklung der Theologie. Wir haben ja auch oben schon gesagt, daß das Lehramt faktisch in seinen Entscheidungen immer auch von der Theologie abhängig ist. Mit diesem Satz ist sowohl eine mystische wie auch eine autoritäre Theorie der Dogmenentwicklung als adäquate Erklärung abgelehnt. Auch in der Dogmenentwicklung macht weder der charismatisch inspirierende Geist noch das autoritativ entscheidende Amt die rationale Arbeit der Theologie überflüssig, sondern jene geschehen durch diese Theologie hindurch. Daß ein neues Dogma mit dem alten *depositum fidei* auch auf der Ebene des Begriffes zusammenhängen müsse, hat man natürlich immer schon gewußt. Alle Theorie über die Dogmenentwicklung als eine begriffliche Explikation des in einem andern Satz implizit schon immer Enthaltenen, alle Fragen, welche Explikationen des Impliziten formeller oder bloß virtueller Art als *fides divina* oder *fides ecclesiastica* definiert werden können, setzen ja die Überzeugung voraus, daß die Dogmenentwicklung nicht an der Entfaltung des menschlichen Begriffes am Dogma vorbei geschehen könne. Es ist aber notwendig, diese Selbstverständlichkeit zu betonen. Zwar ist mit dem bisher Gesagten über die genauere Weise einer solchen begrifflichen Explikation in der Dogmenentwicklung noch nichts entschieden, es kann zunächst durchaus offen bleiben, ob die in der scholastischen Theologie üblichen Erklärungen dieser Explikation auf der Basis einer formalen Logik der Begriffe und Syllogismen zur Erklärung ausreicht. Aber es darf nicht verdunkelt werden, daß ein inhaltlicher Zusammenhang zwischen dem alten Depositum und einem neu definierten Dogma grundsätzlich nicht nur gegeben, sondern auch nachweisbar sein muß. Wo man darauf verzichten würde, würde man im Grunde, auch wenn man das Wort vermeidet, neue amtliche Offenbarungen in der Kirche über das apostolische Depositum hinaus postulieren.

Wenn man da und dort den Eindruck hat, man resigniere verstohlen hinsichtlich eines solchen rationalen Explikationszusammenhangs und wolle darum auf einen

solchen in der Theorie der Dogmenentwicklung verzichten, so hat ein solcher Defätismus in einer rationalen Theologie verschiedene Gründe. Man geht vielleicht von der falschen Voraussetzung aus, ein solcher rational nachweisbarer Zusammenhang müßte alles und jedes in der Dogmenentwicklung erklären und rechtfertigen. Man macht also fälschlicherweise den rationalen Explikationsvorgang zum einzigen Moment an der Dogmenentwicklung, was er natürlich nicht sein kann. Oder man überfordert die Sicherheit, die man von einem solchen Explikationsverfahren fordert. Wer nur dann ein theologisches Explikationsargument für sicher hält, wenn es faktisch von jedermann verstanden und in seiner Stringenz von niemand bestritten wird, wer nur ein solches Argument „sicher“ nennt, der gebraucht nicht nur eine Terminologie, die der Kirche völlig fremd ist (weil die Kirche auch Argumente als rational einsichtig und sicher bezeichnet, die von Unzähligen nicht eingesehen, sondern bestritten werden), sondern ein solcher leugnet konsequent, daß es überhaupt eine sichere rationale Erkenntnis geben könne, weil es ungefähr überhaupt keine Erkenntnisse gibt, die von niemandem bestritten werden, man also dann sagen müßte, es gäbe überhaupt keine sicheren Erkenntnisse. Die einfache Tatsache also, daß Explikationsargumente für ein neues Dogma in ihrer Stringenz und Sicherheit von manchen oder vielen Theologen bestritten werden, ist noch längst kein Argument dafür, daß tatsächlich ein genügend sicherer Nachweis eines Zusammenhanges zwischen dem alten *depositum fidei* und einer neu zu definierenden oder gerade schon definierten Wahrheit nicht gelungen sei. Ein Theologe kann nicht nur das Recht, sondern unter Umständen sogar die Pflicht haben, sein Argument für eindeutig und sicher zu erklären, auch wenn seine Kollegen ihm keinen Beifall spenden.

Hinsichtlich der Stringenz und Sicherheit darf eben in einem solchen Fall nicht plötzlich mehr gefordert werden, als auch nach der Lehre der Kirche bei anderen theologischen oder philosophischen Überlegungen erzielt werden kann, die die Kirche als sicher qualifiziert. Wenn bei solchen theologischen Explikationsvorgängen also nicht mehr gefordert wird an Sicherheit, als z. B. erzielt werden kann bei dem Beweis des Daseins Gottes, der Freiheit des Menschen, der Notwendigkeit der Beichte oder der Transsubstantiation (welch letztere Wahrheiten nach der Lehre der Kirche ja aus anderen Daten der Schrift erkannt werden können), dann wird man mindestens einmal zur Vorsicht mahnen, wenn jemand versucht ist, theologischen Argumenten z. B. hinsichtlich der Unbefleckten Empfängnis oder Assumptio usw. jene Sicherheit abzusprechen, die man auf dieser Ebene allein, aber auch wirklich, fordern muß.

Diese ganze Problematik ist vielleicht auch dadurch ohne Grund belastet worden, daß man die rationale Stringenz solcher Explikationsvorgänge zu rasch und zu einseitig mit der formalen scholastischen Syllogismus-Logik begründen wollte. „Rational“ in unserer Begrifflichkeit bedeutet ja nicht bloß Einsichtigkeit und Sicherheit, die auf der Einsicht in die Schlüssigkeit eines Syllogismus

oder die reine begriffliche Analyse eines Begriffes beruht. Wie schon gesagt, wäre die Beschränkung der Rationalität auf diese Dinge zumindest einmal auch gegen den kirchlichen Sprachgebrauch. Wenn man (mit anderen Worten) nur dort eine rationale Sicherheit gelten läßt, wo ein neuer Glaubenssatz aus zwei geoffenbarten Prämissen einfach syllogistisch deduziert wird, wird es natürlich kaum einmal eine stringente Entfaltung des Dogmas in der Dimension des Begriffes und des Satzes geben. Aber dann müßte man ehrlich sein und aufhören, bei schon in früherer Zeit definierten Dogmen bei ihrer Ableitung aus den Sätzen der Schrift eine größere Evidenz und Sicherheit zu behaupten als bei neueren Dogmen. Die Sakramentalität z. B. der Ehe ist zwar schon 700 Jahre Dogma, aber aus der Schrift auf diese Weise nicht stringenter ableitbar als etwa das Dogma von 1854 oder 1950.

Es ist ferner schon im natürlichen Erkenntnisbereich falsch, von rationaler Sicherheit nur dort zu reden, wo es sich um die Stringenz eines Syllogismus handelt. Daß mich meine Mutter, solange sie einigermaßen ungetrübten Geistes ist, nicht vergiften wird, das weiß ich, und das weiß ich sicher. Und diese Sicherheit ist eine durchaus rationale, weil es in kirchlicher und scholastischer und durchaus berechtigter und vorzuziehender Terminologie gar keine Fähigkeit sicherer Erkenntnis gibt als eben die Ratio. Und so kann diese Sicherheit hinsichtlich des Verhaltens meiner Mutter eine rationale genannt werden, und diese globale rationale Sicherheit kann sehr subtil und umständlich in eine ganze Abhandlung hinein reflex entfaltet werden, und diese Entfaltung ist einerseits sinnvoll, ja bis zu einem gewissen Grad notwendig, sie wird aber die globale ursprüngliche und durchaus rationale Sicherheit nicht aufarbeiten, nicht adäquat einholen, sondern gerade selbst darin bestehen, den Menschen den unbefangenen und intensiven Vollzug dieser ursprünglichen, unreflexen und globalen, aber rationalen sicheren Erkenntnis vollziehen zu lassen, ihm diese Erkenntnis zu erleichtern, ihm dafür Mut zu machen, nicht in einer rationalistischen Gehemmtheit und Skrupulosität verstrickt zu bleiben, sondern das Wagnis des Vollzugs einer echten Sicherheit und rationalen Einsicht zu vollziehen (denn freie Entscheidung und Einsicht sind eben nicht Gegensätze, sondern komplementäre Momente an der geistigen Erkenntnis und ihrer Sicherheit).

Es gibt also auf jeden Fall eine rationale Sicherheit, die nicht eigentlich syllogistischer Art ist und sich in einer solchen nur inadäquat einfangen läßt, sosehr auch diese Übersetzung nützlich, ja in einem gewissen Grade notwendig ist. Warum sollte es also diese rationale Sicherheit in ihrer ursprünglichen Gestalt nicht auch in der Theologie geben? Warum sollte die Arbeit der reflexen Theologie nicht aufgefaßt werden dürfen als die notwendige, aber immer inadäquat bleibende Reflexion des Glaubensbewußtseins der Kirche auf diese ihre ursprünglichere rationale Sicherheit der Erkenntnis des Zusammenhangs zwischen einer alten und einer neuen Aussage des Dogmas?

Warum sollte eine solche theologische Arbeit (dort, wo sie möglichst streng, ehrlich, aber auch in einem inneren sympathischen Kontakt mit der Sache und der ursprünglichen Wahrheit geschieht) nicht als sichere Erkenntnis qualifiziert werden, wenn man nicht vergißt, daß diese Sicherheit immer vom Verweis auf jene ursprünglichere Sicherheit lebt und von ihr getragen bleibt, die jene rationale Reflexion nicht eigentlich erstmalig schafft, von der sie vielmehr lebt, die sie aber auch zur Entfaltung bringen kann, so wie die Blüte von der Wurzel lebt und doch auch die Wurzel von der Blüte abhängt?

In diesem Zusammenhang ist es vielleicht angebracht, ein Wort zu sagen über den Begriff des Konvenienzargumentes. Die Theologie hat hinsichtlich der Offenbarung die Aufgabe, den inneren Sinn und den Zusammenhang der geoffenbarten Wahrheiten untereinander, deren Geoffenbarkeit schon feststeht, zu entfalten und zu verdeutlichen. Überlegungen, die dieser Aufgabe dienen, kann man als Argumente der Konvenienz bezeichnen. Solche Überlegungen können sich ja schon von vornherein auf das sichere Wissen um die Geoffenbarkeit jener Sätze stützen, deren Sinn und Zusammenhang zum ausdrücklichen Thema wird. Die mittelalterliche Theologie wird wohl meist solche Überlegungen im Auge gehabt haben, wenn sie fragt: *utrum conveniens est* ... Hierbei spielt dementsprechend die Frage der Stringenz solcher Überlegungen nur eine sekundäre Rolle. Anders ist es bei Überlegungen, die erst zu Sätzen führen sollen, welche noch nicht durch das Lehramt als sicher geoffenbart garantiert sind. Hier nun führt der Begriff „Konvenienzargument“ nur in Engpässe, die man ruhig vermeiden könnte. Bezeichnet man nämlich in solchen Fällen eine Überlegung dieser Art als Konvenienzargument, dann heißt das, eigentlich und genau genommen, daß dieses Argument verständlich mache, daß, wenn Gott tatsächlich so und so gehandelt hat, er *sinnvoll* gehandelt habe, es aber nicht feststehe und durch dieses Argument auch nicht sicherer werde, daß er so gehandelt habe. Mit anderen Worten: man qualifiziert mit einer solchen Angabe das Argument als für den eigentlichen Zweck völlig ungenügend und disqualifiziert so nur von vornherein alle theologische Bemühung um eine solche Entfaltung des Dogmas. Man macht sich aber so eine Schwierigkeit, die im Grunde gar nicht wirklich besteht. Denn wie liegt die Sache in Wirklichkeit? Solche Überlegungen geschehen immer, wenn sie ernsthaft und genau und mit aller rationalen Gewissenhaftigkeit gemacht werden, als Angebot (wenn man so sagen darf) an das Glaubensverständnis der Gesamtkirche und an das Lehramt. Die Frage, welche rationale Sicherheit unabhängig von diesem Wesenselement eines Denkens auf die Gesamtkirche hin einer solchen theologischen Überlegung hin zukommt, ist zweifellos sekundär, weil sie ja auf einer durch Abstraktion geschehenden Isolierung eines der Elemente (nämlich des rationalen) aus dem Ganzen der theologischen Überlegungen heraus beruht. Eine solche sekundäre Frage kann nur den Sinn haben, das eigene private theologische Gewissen zu schärfen, damit man sich die eigene theologische Arbeit, also das, was man auf das Gesamt-

bewußtsein der Kirche hin sagt, nicht oberflächlich zu billig macht. Nimmt man aber diese Isolierung und die darauf beruhende Frage nicht vor, so hat eine Qualifizierung als Konvenienzargument keinen richtigen Sinn, denn eine solche Qualifikation qualifiziert etwas, bevor es in seinem eigenen vollen Wesen vollendet ist, weil es aus dem Wesen der Sache heraus eben erst vollendet ist, wenn es im Gesamtglaubensbewußtsein der Kirche, das allein eine solche eigentliche Qualifikationsfähigkeit hat, angekommen ist, und von ihm, nicht vom einzelnen Theologen (wenn vielleicht auch erst in einem jahrhundertelangen Prozeß) qualifiziert wird, sei es durch eine Definition, sei es durch Nichtbeachten dieser Überlegung und Offenlassen der Frage, die durch diese theologische Überlegung angeschnitten worden war. Solche theologische Überlegungen haben ja durchaus die Möglichkeit, Momente der Sicherheit und der Stringenz in sich zu tragen, die nicht durch die syllogistische und begriffsanalytische Überlegung des einzelnen Theologen allein, sondern nur im Zusammenhang mit dem Glaubensbewußtsein der Kirche zur reflexen Gegebenheit gebracht werden können. Qualifiziert man darum eine solche theologische Überlegung im voraus dazu schon als bloßes Konvenienzargument, dann schließt man die Akten, bevor sie abgeschlossen werden dürfen, oder erweckt mindestens den Eindruck, als ob der diesen theologischen Überlegungen nachfolgende Akt des Glaubensbewußtseins und des Lehramtes mit diesen vorausgehenden Überlegungen im Grunde nichts zu tun habe, sondern in einer Art *generatio aequivoca* höchstens anläßlich solcher Überlegungen etwas ganz Neues produziere, während in Wirklichkeit das Lehramt und das Glaubensbewußtsein der Kirche eine Stringenz zur reflexen Gegebenheit bringen, die diesen theologischen Überlegungen selber innewohnte, wenn auch diese immanente Stringenz des theologischen Entfaltungsprozesses gerade erst durch die Qualifizierung der Kirche zur reflexen Gegebenheit gebracht (aber nicht von ihr ersetzt) wird. Mit anderen Worten: die Qualifizierung eines theologischen Argumentes als bloß konvenient, bloß deshalb, weil seine Stringenz nur von der Kirche als ganzer mit letzter Reflexion vollzogen werden kann, verkennt die Eigenart des theologischen Denkens und teilt, was zwar immer aus verschiedenen Momenten aufgebaut gesehen werden muß, aber auch immer in dieser Pluralität eines ist.

d) Die Weitergabe:

Als viertes Moment an einer Glaubenswahrheit und darum an der Dogmenentwicklung sei das „Weitergegebenwerden“ ausdrücklich hervorgehoben. Ein von Gott geoffenbarter Satz ist wesentlich etwas, was in einem Reden von Person zu Person geschieht, da die Offenbarung Gottes als streng übernatürliche wesentlich Selbsterschließung Gottes ist. Geoffenbarte Sätze sind daher wesentlich und von ihrem ersten Ansatz her Sätze, die jemandem gesagt werden. Dieses Übergebenwerden der Sätze der Offenbarung gilt daher auch für das Dogma der Kirche. In diesem Moment des Weitergegebenwerdens als einem konstitutiven Element

in der *traditio* als Übergabe der Wahrheit und Wirklichkeit in einem, ist im Grunde die Dogmenentwicklung schon mitgegeben. Denn eine solche *traditio* ereignet sich in einem bestimmten Raumzeitpunkt, ist notwendig geschichtlich und zieht den Adressaten und seine geschichtliche Einmaligkeit, die ihm auch als dem Erkennenden eignet, in diesen Vorgang selbst hinein.

M. a. W.: jedes Sagen auf jemand hin, bei dem das Gesagte wirklich ankommen soll, bedeutet notwendig auch eine Geschichte des Gesagten in der Aussage und ist nicht bloß eine Wiederholung desselben. Damit ist natürlich nicht im Sinne einer evolutionistischen Theorie der Dogmenentwicklung gegen die Lehre des Vatikanums behauptet, daß das Gesagte nicht dasselbe bleibe. Aber es kann von dieser Überlegung her ebenso (wie vom aposteriorischen Befund der Schrift her) begreiflich gemacht werden, daß jedes Kerygma, indem es verkündet wird, sich entwickelt, und darum, da es ja geoffenbartes, glaubenforderndes Kerygma bleiben soll, nicht nur geschichtliche Theologie, sondern geschichtliches Dogma setzt, also Dogmenentwicklung.

Wenn man sich von daher fragt, in welcher Richtung solche im ersten Ansatz des Dogmas schon mitgegebene Entwicklung notwendigerweise gehen muß, dann wäre eine solche Frage von allen anderen Elementen her, die wir im Dogma entdecken, zu beantworten. Auf eines sei hier nur aufmerksam gemacht. Wir haben unter a) gesagt, der Geist, die Gnade und das Glaubenslicht seien eines der wesentlichen Elemente des Dogmas und darum auch seiner Entwicklung. Wenn man genauer, als es hier möglich ist, fragen könnte, in welcher Weise dieses Element im Ganzen des Erfassens des Dogmas am Werk ist, müßte man ableiten können, daß das vom Geist getragene, ja letztlich mit ihm identische Glaubenslicht der apriorische Horizont ist, innerhalb dessen die Einzelgegenstände der Offenbarung erfaßt werden, ähnlich wie im natürlichen Bereich das Sein überhaupt der apriorische Horizont ist, auf den hin der Geist in seiner Transzendenz den einzelnen Gegenstand erfaßt und erst eigentlich verstehbar macht. Von da aus läßt sich nun eine doppelte Bewegung innerhalb der Dogmenentwicklung apriorisch erwarten. Die unendliche Weite und Intensität dieses übernatürlichen Apriori muß notwendig zu einer immer artikulierteren Entfaltung der in seinem Horizont ergriffenen Gegenstände führen; in der Begegnung und Synthetisierung von formalem Apriori und aposteriorischem Gegenstand des Glaubens wird der aposteriorische Gegenstand notwendig immer mehr in seinen Virtualitäten entbunden.

Denn der einzelne aposteriorische Glaubensgegenstand wird ja erfaßt als Moment der Bewegung des Geistes auf die eine Selbstmitteilung Gottes hin, die nicht nur im Glaubensakt als Satz über eine zukünftige Sache aufgefaßt wird, sondern in ihm real geschieht. Als solches Moment an dieser Bewegung auf die absolut eine und restlos intensive, sammelnde Selbstmitteilung Gottes hin kann aber der einzelne Glaubenssatz nur fungieren, wenn er auf mehr, als er beinhal-

tet, eben auf das Ganze hin, offen ist. Eben dies aber ist er nur (wenn er diese Forderung nicht durch eine bloße Auslöschung seiner selbst in das mystische Dunkel des schweigenden Geheimnisses überhaupt hinein erfüllen soll), wenn er sich selbst entfaltet in eine größere Fülle der Aussage, durch die er immer mehr bezogen wird auf das Ganze der Offenbarung.

Die Theologie der immer deutlicheren *analogia fidei* ist somit nicht bloß das Ergebnis eines formalen logischen Scharfsinnes, der immer neue Kombinationen vorträgt, immer mehr Querverbindungen und Zusammenhänge entdeckt und Folgerungen daraus ableitet; eine solche Theologie ist vielmehr legitimiert durch den Zusammenhang, der zwischen der Erfassung eines einzelnen Glaubenssatzes und dem umfassenden, in seiner eigenen Wirklichkeit in der Gnade gegebenen Apriori seiner wirklich glaubenden Erfassung besteht. Dieses göttliche Apriori des Glaubens inauguriert die Entfaltung des alten *depositum fidei* aus seinen Virtualitäten heraus. Die Dynamik der Dogmenentwicklung geht so auf eine immer ausdrücklichere Fülle des einzelnen, ist extensiv. Gleichzeitig aber muß aus demselben Ansatz heraus eine gegenläufige Dynamik erwartet werden. Das formale Apriori des Glaubens ist ja im Unterschied zur natürlichen Transzendenz des Geistes und ihrem apriorischen Woraufhin nicht ein formal abstraktes Apriori, das in der offenen Potentialität des werdenden Geistes gründet, nicht bloß ein Apriori der Möglichkeit, sondern die intensive wirkliche Fülle des in den einzelnen Glaubensgegenständen Gemeinten, und zwar nicht im Begriff oder in der Idee, sondern in der Wirklichkeit selbst, nämlich der dreifaltige Gott selbst in seiner realen Selbstmitteilung.

Wenn also im Glaubensakt, im Sagen und im Hören der Offenbarung eine Synthese des einzelnen Glaubensgegenstandes und dieses Apriori geschieht, dann muß eine solche Synthese auch die Dynamik entbinden auf eine stetig fortschreitende Konzentrierung der Vielfalt des in der Offenbarung Mitgeteilten auf diese apriorische Einheit hin, die in all dieser Vielfalt gemeint ist. Der Dogmenentwicklung muß notwendig auch eine Dynamik zum Intensiven, zum Vereinfachenden in das selige Dunkel des einen Geheimnisses Gottes hinein einwohnen. Es ist also gar nicht so, daß Dogmenentwicklung immer nur in Richtung auf eine größere Zahl von Einzelsätzen gehen müsse. Ebenso wichtig, ja eigentlich noch wichtiger ist die Entwicklung auf die Vereinfachung, auf den immer deutlicheren Blick auf das eigentlich Gemeinte, auf das eine Geheimnis, die Intensivierung der Erfahrung des unendlich Einfachen und in einem sehr wesentlichen Sinn Selbstverständlichen im Glauben. Je deutlicher in der Vielfalt der Glaubensaussagen die letzten Leitmotive solcher Aussagen herausgearbeitet und im Annehmen der Einzelsätze erfaßt werden, um so mehr „Dogmenentwicklung“ ist gegeben. Konkret wird die erste Dynamik mehr getragen sein von der Volksfrömmigkeit und dem ihr aus berechtigten pastoralen Gründen entgegenkommenden Lehramt. Die zweite gegenläufige Dynamik wird, wenn auch nicht allein, so doch vor allem konkret getragen sein von der Esoterik der Theologie

selbst. Diese müßte freilich heutzutage nach unserer unmaßgeblichen Meinung nicht nur (wenn auch berechtigterweise) im Dienste der unvermeidlich und berechtigt ins möglichst Plurale strebenden Volksfrömmigkeit stehen, die sich notwendigerweise die Fülle der göttlichen Wirklichkeit in eine immer mehr gesteigerte Pluralität von Einzelheiten auseinanderlegt; die Theologie heute dürfte ruhig das andere Amt, das ihr und konkret ihr allein obliegt, intensiver wahrnehmen: die Rückführung der Vielfalt der Glaubensaussage auf ihre letzten Strukturen, in deren Glaubensverständnis unter Umständen das alles umfassende und überwältigende Mysterium Gottes für uns heute machtvoller anwesend als dort, wo der Geist nur in die Vielfalt der Einzelsätze und ihre immer weitere Unterscheidung ausgeht.

Im Vergleich und in der Sache zumal gesprochen könnte man sagen: es gibt eine Theologie des übernatürlichen Alltags, in der man in immer mehr, immer neuen und immer unterschiedeneren Einzelheiten Gott zu finden sucht. Es gibt aber auch eine Theologie der „Mystik“ oder des schweigenden Geheimnisses, in welcher Theologie so ähnlich wie in der eigentlichen Mystik die Einzelheiten versinken wie in einer Nacht, damit das eine Ganze machtvoller werde. Dieses zweite, das in der Theologie ebenso viel Genauigkeit wie Scharfsinn erfordern würde wie das erste, wird, so möchte man meinen, heutzutage zu wenig gepflegt. Es lebt aber als ein meist sich selbst nicht recht bewußtes Bedürfnis sogar in der Theologie der Entmythologisierung.

e) Die reflexe Gegebenheit des Dogmas als Dogma, als von Gott geoffenbart:

Dort, wo ein Dogma in seiner vollen Wesenheit gegeben ist, gehört zu ihm, daß es in dem durch das Lehramt der Kirche definitiv belehrten Glaubensbewußtsein der Kirche als von Gott geoffenbart festgehalten wird. Dieses Element des Dogmas ist nun auch zu bedenken hinsichtlich der Dogmenentwicklung. Bei diesem Element ist nun das Eigenartige, daß die Dogmenentwicklung gerade darin besteht, daß es gerade zur reflexen Gegebenheit kommt, die Kirche also dessen inne wird, daß sie einen bestimmten Satz als von Gott geoffenbart vollzieht. Diese reflexe Gegebenheit aber war — und das macht letztlich die ganze Schwierigkeit der Dogmenentwicklung aus — nicht immer vorhanden. Man wird wahrscheinlich besser so formulieren, als daß man, den Sachverhalt vergrößernd, sagen würde, die Kirche habe einmal einen bestimmten Satz nicht geglaubt und ihn erst später erfaßt. Wenn man nämlich die Sache genauer und tiefer besieht und zu unterscheiden vermag zwischen einer explizit satzhaften und einer mehr globalen Gegebenheit einer göttlichen Offenbarung, wird man wohl richtiger sagen: die Kirche war sich nicht immer reflex bewußt, daß sie in ihrem Glaubensbewußtsein etwas als Wahrheit Gottes umfaßte, was ihr aber tatsächlich doch immer gegeben war.

Wie dem auch sein mag, auf jeden Fall haben wir darauf zu reflektieren, daß eine solche reflexe Gegebenheit, die nicht immer vorhanden war, in der Dogmenentwicklung eintritt. Hier ist nun der eigentlich problematische Punkt an ihr. Die Frage ist die: wie geschieht dieser Eintritt? Wie bemerkt die Kirche plötzlich (so könnte man sagen), daß sie an dem Satz, den sie vielleicht schon Jahrhunderte überlegend in ihrem Bewußtsein hatte, von ihr mit der Absolutheit ihres Glaubens festgehalten wird? Wenn man auf diese Frage bloß antwortete: sie tut es, weil der Papst oder das Konzil diese Wahrheit definieren, so wird die Frage nur verschoben. Sie lautet dann: unter welchen Umständen und auf Grund welcher Feststellungen hat der Papst das Recht zu definieren? Diese Frage bleibt selbst unter der selbstverständlichen Voraussetzung, daß der Papst, wenn er definiert, richtig definiert. Denn die formale Legitimität seines definierenden Aktes, die die Richtigkeit seiner Definition quoad nos garantiert, ist weder die sachliche noch die gewissensmäßige Rechtfertigung der päpstlichen Definition für den Papst selbst. Antwortet man aber auf die gestellte Frage: der Papst vergewissert sich durch den Rückgriff auf die Tradition von der Berechtigung seiner Definition, dann entsteht wiederum die alte Frage: wie kann in dieser Tradition dafür die Berechtigung gefunden werden, wenn ex supposito in dieser Tradition (weil vor der Definition liegend) das Moment des reflexen Wissens um die Offenbarkeit des zu definierenden Satzes nicht gegeben ist? Sagt man: doch, dieses Element sei schon gegeben, weil man in der Kirche, wie vor einer solchen Definition tatsächlich schon durch den Papst in Befragung des Episkopats festgestellt wurde, diese Wahrheit schon als von Gott geoffenbarte glaube, wenn auch nicht auf Grund einer Entscheidung des außerordentlichen Lehramtes, dann wird die Frage wieder nach rückwärts in ihre frühere Form zurückverwandelt, nämlich wie denn der Übergang geschehe von einem Glaubensbewußtsein der Kirche, das zwar einen bestimmten Satz schon erfaßt habe, ihn aber noch nicht reflex als von Gott geoffenbarten ergreife, zu einem Glaubensbewußtsein, in dem dies der Fall ist.

Mit anderen Worten: das Problem ist in jedem Fall dasselbe: Wie, aus welchen Gründen und mit welchem Recht macht das Glaubensbewußtsein der Kirche den Schritt von einem Zustand, in dem es einen Satz hatte, ohne ihn als geoffenbart reflex erkannt zu haben, in den Zustand einer solchen Aussage? Wenn man diese Frage nur und adäquat beantworten wollte mit dem Hinweis auf die rationale Schlüssigkeit der Überlegungen bezüglich des Zusammenhangs zwischen dem alten depositum fidei und dem neuen Satz (gleichgültig, wie man diese rationale Erkenntnis genauerhin auffaßt), dann müßte man konsequent sagen, daß die Sicherheit des Ergebnisses dieser rationalen Argumentation von der Sicherheit der Argumentation selbst abhängt, also nie zu einer Sicherheit des eigentlichen Glaubens führen kann, die Kirche also ihre absolute, unwiderrufliche Entscheidung nicht adäquat auf diese Sicherheit bauen könne. Man kann darauf natürlich replizieren und sagen: Diese rationale Argumentation (in dem weiten

Sinne, von dem schon früher gesprochen wurde und der hier gar nicht genauer ausgelegt wurde) soll gar nicht die Absolutheit der Definition oder des Glaubens begründen, sondern nur das Recht der Kirche zu einer solchen Definition oder einen Glaubensvollzug, in dem wirklich ein Satz als von Gott geoffenbart ergriffen wird. Aber dann muß man wieder fragen: einmal, wie kann man ein „Recht“ auf einen solchen Assens erkennen, wenn die Erkenntnis dieses Rechtes doch nicht die adäquate Begründung dessen ist, was in einem solchen Assens wirklich geschieht? Und dann: wie entsteht denn nun dieser Assens, wenn in ihm ein Plus von Endgültigkeit und Absolutheit und (in etwa wenigstens) auch von Inhaltlichkeit gegeben ist, die nicht einfach aus dem rationalen Explikationsverfahren allein erfließen können?

Etwas konkreter ausgedrückt, und so die beiden Fragen nochmals wiederholt: Erstens, wenn das Explikationsverfahren, das die neue, erst noch als geoffenbart festzuhaltende, als zu definierende Wahrheit nicht mit jener Stringenz und Sicherheit nachweisen kann, die dann im Akt des expliziten Glaubens und der Definition enthalten sind, und wenn dieses Explikationsverfahren diesen Anspruch nicht nur faktisch nicht machen kann, sondern gar nicht machen darf, weil ja sonst alle anderen Motive des Glaubens und tragenden Ursachen von ihm überflüssig würden, der Glaube also gar kein Werk des Geistes wäre und die Definition gar nicht unter der Assistenz des Geistes zustande käme, wie erkennt die glaubende Kirche oder der definierende Papst, daß sie glauben und definieren dürfen? Woher nehmen sie dazu das Recht? Man darf die Frage nicht vereinfachen und verharmlosen. Es gibt zwar gewisse Definitionen (oder es scheint mindestens solche zu geben), bei denen eindeutig ist, daß nur noch einmal durch das außerordentliche Lehramt definitiv festgestellt wird, was schon vorher als geoffenbart durch das ordentliche Lehramt gelehrt und durch die Kirche ausdrücklich geglaubt wurde. In solchen Fällen liegt das Recht des Neuen darin, daß es im Grunde nur die Wiederholung des Alten, die Verteidigung des schon Vorhandenen ist. Aber wir denken bei unserer Frage an alle die Fälle, in denen es *ex supposito* anders ist, wo nämlich die Definition oder der Glaube der Kirche erstmals eintritt und nicht nur das schon Vorhandene bestätigt und verteidigt. Mit welchem greifbaren Recht, das im Bewußtsein gegeben ist, geschieht der Übergang vom Stadium, in dem ein Satz noch nicht als sicher von Gott geoffenbart festgehalten wird, in das Stadium, in dem der Satz als sicher von Gott geoffenbart akzeptiert wird? Damit ist auch die zweite Frage nach dem Wie des Übergangs von dem einen Stadium zum andern deutlich. Und es ist deutlich, daß dieser Übergang das entscheidende Problem der Dogmenentwicklung ist, mehr als die Frage der inhaltlichen Ausfaltung der Implikationen des alten Depositums.

Wenn wir genau zusehen, enthüllt sich aber diese Frage als eine alte Frage, als ein jedem Theologen bekanntes Problem, wenn es auch besondere Modifikationen erfährt von dem Umstand her, daß es sich hier um das Glaubensbewußtsein

der ganzen Kirche und nicht eines einzelnen handelt. Wir kennen nämlich die Frage nach dem Übergang und dem Recht dieses Übergangs von einer qualitativ niedrigeren zu einer qualitativ höheren Stufe des Wissens beim Werden des Glaubens überhaupt und dies beim einzelnen.

Wenn jemand zu glauben beginnt, so muß gefragt werden: was geschieht da eigentlich und mit welchem Recht fängt der bisher Nichtglaubende an zu glauben? Er hat, so wird die traditionelle Schultheologie zunächst sagen, die *praeambula fidei*, die rationale Glaubensbegründung eingesehen (in irgendeiner Weise und irgendeinem relativ für ihn genügenden Grad), er hat damit das Recht und die Pflicht des Glaubens, die Glaubwürdigkeit und die *credentitas* gesehen; und darum glaubt er, darum entschließt er sich frei zu glauben. Dazu wird aber eine etwas tiefer blickende Theologie sagen müssen, daß bei dieser Antwort der qualitative Unterschied zwischen einer rationalen Glaubwürdigkeitserkenntnis mit ihrer Problematik, Bezweifelbarkeit, Dunkelheit usw. (bei aller absoluten oder relativen „Sicherheit“, die ihr zugeschrieben wird und werden muß) und der Radikalität und Unbedingtheit des Glaubens nicht übersehen werden darf. Und darum ist hier dasselbe Problem gegeben, wie wir es in der Dogmenentwicklung der Kirche entdeckt haben: das Problem des Übergangs vom Nicht- oder Nichtglauben zum Glauben. Wir können also sagen: alle Probleme, Theorien, Meinungsverschiedenheiten und offenen Fragen, die wir bei der *analysis fidei* hinsichtlich des Werdens des Glaubens beim einzelnen haben, kehren wieder in der Dogmenentwicklung. Und all das, was dort gesagt wird, kann hier wiederholt werden. Der Sprung von den notwendigen Voraussetzungen des Glaubens zum Glauben ist grundsätzlich hier und dort der gleiche. Und da die katholische Glaubenslehre über den Glauben bei der Genesis des Glaubens einerseits die Notwendigkeit von rational und bewußtseinsmäßig greifbaren Voraussetzungen des Glaubens und einen Zusammenhang zwischen ihnen und dem Glauben lehrt und gegen irrationalistische Glaubenstheorien verteidigt, die solche Voraussetzungen leugnen und den Glauben rein in sich schweben lassen, und da andererseits dieselbe Lehre den qualitativen Unterschied des Glaubens als göttlich-nadenhaften Akt (auch in der Zone des Bewußtseins) im Verhältnis zu seinen rationalen Voraussetzungen behauptet, so ist es auch in beiden Hinsichten in unserer Frage. Wir haben darum auch das Recht, die Erörterung dieser Problematik der Dogmenentwicklung abubrechen und uns hier mit dieser Reduktion unserer Frage in die allgemeinere zu begnügen. Das mag darum genügen, weil die allgemeinere Frage auch wirklich ausdrückliches Thema der Theologie ist, das von ihr deutlich gesehen wird, während die Frage in der Dogmenentwicklung wohl nicht so deutlich gesehen und noch weniger ihre Identität mit dieser allgemeineren Frage herausgearbeitet ist.

Nur auf zwei Dinge soll zum Schluß noch aufmerksam gemacht werden: Zunächst auf den noch allgemeineren Fall, der zwar das Problem nicht löst, aber die Echtheit der Frage aus der Wirklichkeit und Unumgänglichkeit des Vor-

kommisses zeigt. Überall nämlich, wo Entscheidung in Freiheit erfolgt, liegt der Fall so, daß solche Entscheidung einerseits eine ihr vorausgehende und sie rechtfertigende Einsicht in ihren Sinn, ihr Recht und ihre Pflicht fordert und daß doch die Entscheidung selbst als getane ihre eigene, ihr innerliche und nur in ihr erreichbare Evidenz hat. Anders ausgedrückt: nirgend ist Entscheidung nur die Exekution der Einsicht; immer ist sie auch selbst das Aufgehen des Lichtes, das allein sie so rechtfertigt, wie sie vor sich gerechtfertigt sein will und muß. Es gibt eine innere Sinnhelle, die der freien Entscheidung nicht vorausgeht, sondern nur in ihr selbst gehabt werden kann, sowenig daraus gefolgert werden darf, daß so etwas „irrational“ sei oder die vorausgehenden rationalen Überlegungen, die zur richtigen Entscheidung führen sollen, überflüssig mache. Eine Metaphysik der Freiheit und der Liebe müßte diesen Sachverhalt herausstellen und verdeutlichen. Damit wäre ein Stück allgemeiner Existentialontologie gegeben, das auf unsere spezielleren Fragen angewendet werden könnte, die dieser Existentialontologie sehr bedürfen.

Ein Zweites: Es kann aus einem doppelten Grund gezeigt werden, daß sich in unserer Frage das allgemeine Problem des Werdens des Glaubens aus den rationalen Voraussetzungen heraus und doch nicht in homogener Kontinuität mit ihnen etwas mildert. Und zwar weil es sich um die ganze Kirche handelt und weil es sich um Wachstum im Glauben aus dem Glauben heraus handelt.

Es handelt sich um den Glauben der ganzen Kirche. Es kann wohl zunächst *a posteriori* gesagt werden, daß bisher eine päpstliche Definition noch nie erflossen ist, bei der der Gegenstand der Definition nicht schon vorher faktisch von der Kirche als Glaubensgegenstand geglaubt worden war. Wir wollen hier nicht die Frage untersuchen, ob das grundsätzlich so sein muß. Diese Frage ist ja durch das *„ex se infallibilis“* der päpstlichen Lehrautorität noch nicht eindeutig entschieden. Denn diese Lehre bedeutet doch nur, daß die päpstliche Entscheidung nicht einer nachträglichen Zustimmung der Kirche bedarf, um für die Kirche gültig zu sein, und daß die Erfülltheit der für sie selbst notwendigen Voraussetzungen (die es auf jeden Fall gibt!) nicht Gegenstand einer Nachprüfung von seiten anderer ist, von deren Erfolg die Gültigkeit der päpstlichen Entscheidung abhinge. Wenn also jemand sagte: der Papst definiere grundsätzlich nur, was schon als Offenbarung in der Kirche geglaubt werde, so verstößt er (unter den eben gemachten Präzisionen) nicht gegen diese Lehre. Aber wir sehen von dieser Frage zunächst einmal ab. Faktisch mindestens aber ist z. B. der tatsächliche Glaube der Kirche im ganzen vor der Assumptiodefinition durch die Rundfrage bei den Bischöfen vom Papst vor seiner Definition festgestellt worden. Mindestens diese Definition konnte also im Blick auf dieses schon vorhandene Glaubensbewußtsein der definierten Wahrheit als geoffenbarter geschehen. Und man wird wohl schwerlich ein überzeugendes und klares Beispiel anführen können, wo es faktisch anders gewesen ist.

Mindestens also in vielen Fällen tritt das Glaubensbewußtsein der Kirche hinsichtlich einer geoffenbarten Wahrheit als solcher ein im voraus zu einem Akt des außerordentlichen Lehramtes, also (im Zusammenhang mit dem ordentlichen Lehramt) im Zuge eines fast unmerklichen Wachsens, Reifens und Zusichkommens dieses qualifizierten Glaubensbewußtseins. Die Kirche als ganzes bedenkt einen Gedanken, der ihr aus dem Ganzen ihres Glaubensinhaltes erwächst, er reift, verwächst immer mehr mit diesem Ganzen, sie lebt und vollzieht ihn, und so findet sich die Kirche eines Tages (wenn wir so sagen dürfen) als die Glaubende in dieser qualifizierten Weise einfach vor.

Das ist nicht verwunderlich. Denn wie schon angedeutet, gehen bei allen Entscheidungen Vorentscheidungen, Einstellungen usw. voraus, werden bei allen Entscheidungen Motive und Antriebe frei wirksam, die nicht selbst wieder Gegenstand einer reflexen Wahl sind. Kein Wunder, wenn das auch bei der Kirche so ist. Was hier interessiert, ist vielmehr die Tatsache, daß das Subjekt bei dem Übertritt in der Dogmenentwicklung vom Tasten zum Festhalten, von Erwägungen zur Glaubenszustimmung, zunächst und primär (mindestens zunächst faktisch in den uns greifbaren Fällen) die Gesamtkirche ist. Das ist leicht verständlich: sie ist ja nicht nur das beim Amt und seiner Autorität letztlich von Gott Gemeinte; sie ist nicht nur die Gesamtheit der von Gott ausgehenden Antriebe, Führungen, geschichtlichen Entwicklungstendenzen (bei der es gegen die Lehre der Kirche wäre, anzunehmen, daß alle diese Bewegungen von Gott immer zunächst einmal über das hierarchische Amt in die Kirche eingeleitet würden). Die Gesamtkirche ist auch darum das Subjekt, in dem sich dieser stille Übergang von einem Stadium in das andere (von denen wir gesprochen haben) am leichtesten denken läßt. Man muß sich nur einmal den gegenteiligen Fall denken: wie soll z. B. der Papst, wenn er nicht auf einen faktisch schon (im Zusammenhang mit dem *magisterium ordinarium*) vorhandenen Glauben der Kirche blicken kann, konkret jene theologischen und moralischen Voraussetzungen bei sich vorfinden, die er haben soll (und wohl auch sicher hat, wenn er definiert, weil das Gegenteil wohl von der Providenz Gottes auch mit der Irrtumsmöglichkeit zusammen verhindert wird), wenn er definiert, wie m. a. W. soll er anders konkret jene menschliche genügende Sicherheit haben, daß, was er definieren will, im *depositum fidei* enthalten ist? Wenn man sagen wollte, es genüge auch ein anderes genügend sicheres theologisches Urteil, daß z. B. aus diesen und jenen Gründen etwas implizit in der Glaubenshinterlage enthalten sei, dann ist es doch praktisch undenkbar, daß dies zum ersten Male gerade *hic et nunc* vom Papst entdeckt werde; es ist also jene theologische Begründung, die der Papst hat, auch sonst in der Kirche bekannt und lebendig.

Wer will dann beweisen, daß sie bisher nicht auch schon ohne eine päpstliche Definition zum faktischen Ergreifen des Impliziten als von Gott geoffenbart in der Gesamtkirche gedient hat? Wer durch diese Überlegung die Bedeutung der päpstlichen Lehrautorität bedroht empfindet, denkt nicht richtig. Denn wenn

gesagt ist, daß die Gesamtkirche vermutlich immer schon vor einer päpstlichen Definition mit genügender Deutlichkeit das zu Definierende glaube und diese schlicht und ohne Gepränge in dem Glaubensbewußtsein der Kirche langsam eingetretene Tatsache sogar die inhaltliche Legitimation (nicht die formaljuristische!) für das moralische Recht des Papstes zur Definition sei, so ist damit die Bedeutung der päpstlichen Lehrautorität nicht geschmälert. Denn einmal wird niemand leugnen können, daß auch dort solche Akte des außerordentlichen Lehramtes ihre Bedeutung und ihren Sinn haben, wo durch das ordentliche (also auch päpstliche) Lehramt *de facto* in der Kirche eine Wahrheit schon explizit als von Gott geoffenbart geglaubt wird. Es wird ja nicht behauptet, daß dieser einer päpstlichen Definition vorausgehende Glaube der Kirche keinen Zusammenhang mit dem ordentlichen Lehramt habe. Im Gegenteil: gerade wenn dieser Glaube unter der Führung des ordentlichen Lehramtes, und zwar auch dort, wo dieses nicht einfach deutlich greifbar mit dem Einsatz seiner höchsten Autorität lehrt, sich entwickelt und zur Reife kommt, wird die Bedeutung des Lehramtes im Zusammenspiel mit dem Glauben der hörenden Kirche um so deutlicher und größer: das ordentliche Lehramt (in päpstlichen Enzykliken, Ansprachen usw.) trägt zur Reifung und zum Zusichselberkommen des Glaubensbewußtseins der Gesamtkirche entscheidend bei; aber in einem (auch faktisch beobachteten) Reifeprozess, der vielfältiger, vielschichtiger, organischer und harmonischer ist, als wenn man sich diese ganze Wirklichkeit nur bestehend dächte aus dem, was in einer methodisch-juristischen Formalisierung (die nützlich und notwendig ist) dieses Vorgangs übrig bleibt: der autoritative Erlaß und seine gehorsame Annahme. Und dann bedeutet ja der — schon vor der Definition gegebene — Glaube der Gesamtkirche durchaus nicht, daß jeder in ihr als einzelner den fraglichen Satz schon explizit als von Gott geoffenbart glaubt, sondern nur, daß sich dieser Glaube schon so in der Kirche findet, daß er als der dieses moralischen Gesamtsubjekts anzusprechen ist. Dies aber festzustellen und damit auch den bisher Nichtglaubenden in der Kirche dieses Glaubensbewußtsein der Gesamtkirche zu vermitteln, das ist ja gerade die Funktion der päpstlichen Lehrentscheidung. Der Papst ist der Punkt, an dem das Gesamtbewußtsein der ganzen Kirche in autoritativer Weise für den einzelnen in der Kirche wirksam zu sich kommt. Natürlich nicht so, daß der einzelne erst dann zum Gehorsam verpflichtet wäre, wenn er mit positivem Erfolg nachgeprüft hat, ob der Papst auch wirklich diese Funktion bei seiner Definition ausgeübt hat. Dadurch, daß der legitime Papst in formal legitimer Weise definiert, weiß der einzelne gerade, daß er diese Funktion ausgeübt hat. Aber er übt sie aus. Er übt sie, weil er als Glied der Kirche Papst ist und ihm seine Vollmacht von Gott immer als einem Glied der Kirche für die Kirche, und weil diese letztlich indefektibel sein muß, verliehen wird. Und darum ruht der Vollzug dieser Vollmacht gerade auch dort, wo sie im Dienst der Dogmenentwicklung ausgeübt wird, auf einer Entwicklung des Glaubensbewußtseins der Gesamtkirche ebenso auf, wie diese fordert und zu ihrem endgültigen Selbstverständnis bringt.

Was mit all dem in diesem Zusammenhang gesagt werden sollte, war nur dies: da und insofern die Gesamtkirche die Trägerin der Dogmenentwicklung ist, ist das Problem des Übergangs, wenn auch nicht grundsätzlich, so doch einigermaßen leichter als beim einzelnen, der zum Glauben kommt. — Dazu kommt noch ein zweiter Grund für diese Milderung, die nur eben noch angedeutet werden soll: es handelt sich ja bei der Kirche um ein Kommen zur Sicherheit der Offenbarkeit eines bestimmten Satzes von der geglaubten Offenbarung, von andern schon geglaubten Sätzen her, und nicht (wie beim Fall, den die *analysis fidei* beim einzelnen zu analysieren pflegt) um das Kommen vom Nichtglauben zum Glauben überhaupt.

Ich bin mir wohl bewußt, daß ich mit dem Gesagten viele Fragen der Dogmenentwicklung gar nicht berührt habe. Vor allem wäre es nun wieder an der Zeit, sich den Fragen genauer zuzuwenden, die auch in den bisherigen Untersuchungen über dieses Thema im Mittelpunkt stehen, den Fragen nämlich, wie sich auf der Ebene der menschlichen Begriffe und Sätze nun genauerhin die Entwicklung vollzieht. Es müßte gefragt werden, wie die Logik der Findung (im Unterschied zur Logik der syllogistischen Nachprüfung) im allgemeinen und auf dem Feld der Glaubensreflexion und der Theologie im besonderen nun eigentlich vorgeht, welche Gesetze sie hat, unter welchen Einflüssen sie steht usw. Mit so primitiven Begriffen, wie sie gewöhnlich verwendet werden (formal und virtuell implizit usw.), allein wird man da sein Auslangen nicht haben. Aber davon kann nun nicht mehr gesprochen werden. Hier kam es mir nur darauf an, zu zeigen, daß einige Fragen genauer zu klären seien, die diesen üblichen Fragen vorausliegen: die Frage nach der Dogmenentwicklung innerhalb der Hl. Schrift, die Frage nach einer wirklich adäquaten Erfassung aller treibenden und steuernden Momente, die bei der Dogmenentwicklung zu berücksichtigen sind und von denen keines übersehen werden darf, soll die Theorie über diese Entwicklung nicht einseitig werden oder in Engpässe führen, die Frage nach dem inneren Zusammenhang zwischen den Problemen der *analysis fidei* und der Dogmenentwicklung, die Frage nach dem notwendigen rationalen Zusammenhang zwischen dem alten depositum fidei und einem neuen Dogma, die Frage unabdingbarer Bedeutung der Theologie innerhalb dieser Entwicklung des Dogmas, die Frage nach einem doppelten Richtungssinn des Verlaufs dieser Entwicklung. Solche und ähnliche Fragen, die berührt wurden, wären zu klären, soll man zu einem Begriff der Dogmenentwicklung kommen, der den geschichtlichen Tatsachen in gleicher Weise entspricht, wie dem Bewußtsein der Kirche, daß in solcher Entwicklung der Glaube der Kirche derselbe bleibt, wie sie ihn als die Aussage über die absolute Offenbarung Gottes empfangen hat, die da ist Jesus Christus, unser Herr, der Gekreuzigte und Auferstandene.

DIE GRÜNDUNG DER KIRCHE DURCH DEN HISTORISCHEN JESUS

Von Johannes Betz

Im sog. Antimodernisteneid beschwört der katholische Theologe folgenden Satz:

„Mit festem Glauben glaube ich, daß die Kirche, die Hüterin und Lehrerin des geoffenbarten Wortes, durch den wirklichen und historischen Christus, da er bei uns weilte, unmittelbar und direkt gegründet (*proxime ac directo institutam*) und auf Petrus, das Haupt der apostolischen Hierarchie, sowie auf seine Nachfolger für immer erbaut wurde“¹.

Der Satz greift auf Darlegungen des Vatikanums zurück, wonach Jesus den Bau einer Kirche beschloß, zu diesem Zwecke Apostel erwählte und aussandte, und Petrus als dauerndes Prinzip der Einheit sowie als sichtbares Fundament des zu errichtenden Tempels einsetzte (*instituit*)². Der Antimodernisteneid präzisiert aber insofern die Aussage des Konzils, als er betont, die Kirchengründung sei 1. *unmittelbar und direkt*, 2. *durch den wirklichen und historischen Christus* erfolgt. Mit dem wirklichen Christus ist der Christus der tatsächlichen Geschichte gemeint im Gegensatz zum modernistischen Christus, der als Gebilde des sich entfaltenden gläubigen Bewußtseins vorgestellt wird³.

Was unter dem *historischen Christus* zu verstehen ist, erläutert der Zusatz: *cum apud nos degeret*. Bei uns, d. h. auf Erden, weilte Christus bis zu seiner Himmelfahrt (vgl. Apg 1, 21). Und da auch der Auferstandene, obwohl nicht mehr an die Grenzen von Raum und Zeit gebunden, gleichwohl in menschlicher, historisch konstatierbarer Gestalt bis zu seiner Himmelfahrt erschien, z. B. in der Gestalt wie ein Gärtner der Maria Magdalena (Joh 20, 15), oder in der eines Wanderers den Emmausjüngern (Lk 24, 15 f), mit den Wundmalen des Getöteten (Joh 20, 27), ja als Essender und Trinkender (Lk 24, 43; Jo 21, 13; Apg 10, 41), so wird man nach dem Wortlaut des Eides die Zeit des *historischen Christus*, die für die unmittelbare Kirchengründung in Anspruch genommen wird, wohl über den Tod Jesus hinaus bis zu seiner Himmelfahrt ausdehnen dürfen. Das „*proxime ac directo*“ stellt die Kirchenstiftung als persönliche Tat Jesu während der angegebenen Zeit heraus und richtet sich gegen die liberale Theologie, die die Kirche als eine von Jesus selbst unbeabsichtigte Spät- oder Fernwirkung seines Auftretens erklärt. Der Eidestext spricht von der *institutio*, also der Einsetzung oder Gründung der Kirche durch den historischen Christus. Ihre *charismatische* Vollendung geschah nach allgemein katholischer Auffassung an Pfingsten durch

1) Motu proprio „*Sacrorum antistitum*“ vom 1. 9. 1910 (Denz. 2145).

2) *Constitutio dogmatica I de Ecclesia Christi* (Denz. 1821); vgl. noch Denz. 1825.

3) Vgl. J. Bessmer, *Philosophie und Theologie des Modernismus* 1912, 539.

die Herabkunft des Geistes. Unsere Ausführungen behandeln den Prozeß dieser institutio, nicht die charismatische Vollendung und nicht die Fortdauer der Kirche.

I

Die unmittelbare Gründung der Kirche sogar durch den vorösterlichen Jesus stünde exegetisch dann außer allem Zweifel, wenn man Mt 16, 17–19 als echt im Munde Jesu betrachten dürfte. Es ist daher verständlich, daß sich unser Problem wesentlich auf die Debatte um Mt 16, 18 f konzentriert. Die liberale Theologie hatte die Zugehörigkeit dieses Logions zu den *echten* Aussagen Jesu rundweg abgelehnt, es als Schöpfung der späteren Gemeinde zum Zweck der nachträglichen Rechtfertigung ihrer selbst, als vaticinatio ex eventu gewertet. In den Zwanziger- und Dreißigerjahren trat dann freilich ein Umschwung ein. Der Fribourger Exeget F. M. Braun konnte 1942 von einem „neuen Consensus“⁴ der protestantischen Exegese sprechen, demzufolge Mt 16, 17–19 als echtes Wort des *geschichtlichen* Jesus erachtet wurde. Braun nennt die Namen F. Kattenbusch, K. L. Schmidt, H. D. Wendland, G. Gloege, W. Michaelis, J. Schniewind, F.-J. Leenhardt, R. Otto, A. Fridrichsen, O. Cullmann⁵; man könnte noch hinzufügen P. Feine, J. Jeremias, Th. Hermann, A. Juncker, O. Linton⁶. Zwar fand und findet diese Auffassung auch noch weiterhin Vertreter⁷, von einem Consen-

4) Aspects nouveaux du problème de l'Eglise (1942); deutsche Übersetzung: Neues Licht auf die Kirche (1946) 76; 88.

5) Braun, Neues Licht, 85, im Anschluß an Bultmann, Th Bl 20 (1941) 267 – F. Kattenbusch, Der Quellort der Kirchenidee: Festgabe Harnack (1921) 143–172; K. L. Schmidt, ἐκκλησία: ThWNT III, 522–530; H.-D. Wendland, Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus (1931) 164 ff; Ders., Die Kirche als göttliche Stiftung: Theologia militans 23 (1938) 13 f; G. Gloege, Reich Gottes und Kirche im NT (1929) 262; W. Michaelis, Täufer, Jesus, Urgemeinde (1928) 107 f; J. Schniewind, Mt (NTD 2, 4, 1950) 190; F. J. Leenhardt, Etudes sur l'Eglise dans le NT (1940) 19 ff; R. Otto, Reich Gottes und Menschensohn (1940) 173; O. Cullmann, Königsherrschaft Christi und Kirche im NT (1941) 22; A. Fridrichsen, Kirche und Sakrament im NT: Ein Buch von der Kirche, hrsg. von Aulén (1951) 34; R. N. Flew, Jesus and His Church, (1956²) 89 ff.

6) P. Feine, Theologie des NT.s von 1911³ an, jetzt (1953⁹) 82 f; J. Jeremias, Golgotha und der heilige Felsen: Angelos 2 (1926) 68 ff; Th. Hermann, Zu Mt 16, 18 u. 19: Theol. Blätter 5 (1926) 203–207; A. Juncker, Neuere Forschungen zum urchristl. Kirchenproblem: Neue Kirchl. Zeitschr. 40 (1929) 135–140; 180–195; O. Linton, Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung (1932) 174–183.

7) A. Oepke, Der Herrnspruch über die Kirche Mt 16, 17–19 in der neuesten Forschung: Studia Theol. 2 (1948/50) 110 ff; Ders., Das neue Gottesvolk in Schrifttum, Schauspiel, bildender Kunst und Weltgestaltung (1950) 166 ff; P. Nepper-Christensen, Wer hat die Kirche gestiftet?: Symb. Bibl. Ups. 12 (1950) 33; O. Linton, Kirche und Amt im NT: Ein Buch von der Kirche, hrsg. v. G. Aulén u. a. (1951) 123 f; G. Lindeskog, Gottes Reich und Kirche im NT: ebd. 150 f; O. Cullmann, Petrus, Jünger – Apostel – Märtyrer (1952) 206–238; Ders., ThWNT VI, 98; 105–109; W. Michaelis, Das Ältestenamt (1953) 24 f; G. Schulze-Kadelbach, Die Stellung des Petrus in der Urchristenheit: ThLZ 81 (1956) 8; A. Nygren, Christus und seine Kirche (1956) 50. – Hingewiesen sei noch auf die in der „Sammlung“ zusammengeschlossenen evang. Theologen, wie H. Asmussen, R. Baumann, M. Lackmann; vgl. Die Sammlung VII (1957) 6 f, These 9. Vgl. bes. R. Baumann, Des Petrus Bekenntnis und Schlüssel (1950); Ders., Fels der Welt (1956).

sus kann aber nicht mehr die Rede sein. Während E. Stauffer die ganze Stelle Mt 16, 17–19 für ein Wort zwar nicht des vorösterlichen Jesus, wohl aber des Auferstandenen, das dieser bei seiner ersten Erscheinung an Petrus gerichtet habe, betrachtet⁸; während R. Liechtenhan, wenn auch nicht die Form, den Rahmen und das Gesamt der Stelle, so doch den entscheidenden Vers 18 als echt anerkennt, dessen ursprüngliche Form allerdings in Lk 22, 31 findet⁹, und die Gründung einer Gemeinde als Absicht Jesu zugibt, sprechen (außer J. Haller¹⁰), E. Hirsch¹¹, R. Bultmann¹², H. Strathmann¹³, W. G. Kümmel¹⁴, M. Goguel¹⁵, H. Lehmann¹⁶, H. v. Campenhausen¹⁷, G. Bornkamm¹⁸, E. Grässer¹⁹, ferner eine Reihe von englischen Theologen²⁰ den Spruch von der Kirche dem historischen Jesus ab und sehen ihn als eine Schöpfung der nachösterlichen Gemeinde an.

Die Kirche Jesu Christi, so lautet heute die typische, auch von den letztgenannten Forschern geteilte protestantische Überzeugung, sei vom ersten Augenblick des Auferstehungsglaubens an vorhanden²¹ und mit diesem gegeben. Die liberale These von einer kirchenfreien Zeit am Anfang des Christentums ist durchweg aufgegeben. Kümmel, m. E. vielleicht der interessanteste Gesprächspartner auf seiten der kritischen evangelischen Theologie, betrachtet die Kirche als göttliche Setzung²², er sieht sie sogar in einem direkten Zusammenhang mit dem Wirken Jesu, sofern nämlich die gemeinsamen Mahlzeiten und die gemeinsame Erfah-

8) Zur Vor- und Frühgeschichte des Primatus Petri: ZKG 62 (1943/44) 24 f; *Ders.*, Theologie des NTs (1948⁴) 16; *Ders.*, Jesus, Gestalt und Geschichte (1957) 112.

9) R. Liechtenhan, Die urchristliche Mission: AThANT 9 (1946) 8 ff.

10) J. Haller, Das Papsttum I (1934, 1951²) 4 f.

11) E. Hirsch, Frühgeschichte des Evangeliums II (1941) 306 ff.

12) R. Bultmann, Die Frage nach der Echtheit von Mt 16, 17–19: ThBl 20 (1941) 265–279 (Entstehungsort die antiochenische oder eine sonstige syrische Gemeinde); Theologie des NT (1953) 8.

13) H. Strathmann, Die Stellung des Petrus in der Urkirche. Zur Frühgeschichte des Wortes an Petrus Mt 16, 17–19: ZsystTh 20 (1943) 223 ff (Entstehung des Wortes in der antiochenischen Gemeinde).

14) W. G. Kümmel, Kirchenbegriff und Geschichtsbewußtsein in der Urgemeinde und bei Jesus: Symb. Bibl. Ups. 1 (1943) 32 ff; Jesus und die Anfänge der Kirche: Stud. Theol. 7 (1953) 25; Verheißung und Erfüllung: AThANT 6 (1953²) 132.

15) M. Goguel, L'Eglise primitive (1947) 17; 184 ff.

16) H. Lehmann, Du bist Petrus: EvTh 13 (1953) 44 ff.

17) H. v. Campenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht (1953) 140 f.

18) G. Bornkamm, Jesus von Nazareth (1956) 170 ff; Kirche und Enderwartung im Matthäusevangelium: The Background of the New Testament and its Eschatology, ed. by W. D. Davies and D. Daube in Honour of C. H. Dodd (1956) 258 („möglicherweise auf eine Ostergeschichte zurückgehend“).

19) E. Grässer, Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte: ZNW Beih. 22 (1957) 64–68.

20) Kümmel, Jesus und die Anfänge der Kirche 17, nennt C. K. Barrett, E. F. Scott, C. J. Cadoux, O. J. Seitz, S. E. Johnson.

21) Kümmel, a. a. O., 1; Bultmann, Echtheit, 279; v. Campenhausen, Kirchl. Amt, 19; Bornkamm, Jesus, 170.

22) Ebd. 27.

rung der Auferstehung Jesu die Jünger zu einem neuen Zusammenschluß führen mußten²³. Sie gehe auf Gottes Wirken in der Auferstehung des Gekreuzigten und in der endzeitlichen Geistesgabe, aber nicht auf Wort und Weisung des irdischen Jesus zurück²⁴. Kurz: sie sei Wirkung, nicht aber Stiftung Jesu²⁵. Der Spruch an Petrus Mt 16, 17 ff wird von dem Genannten nicht als echtes Herrenwort anerkannt und gerade deswegen nicht anerkannt, weil er von einer zukünftigen organisierten Kirche spricht²⁶. Denn diese Idee stehe im Widerspruch zu Jesu sonstiger Botschaft, zu seiner Naherwartung des Reiches Gottes, das in Bälde hereinbrechen soll²⁷, oder wenigstens zu seinen Vorstellungen von der Zwischenzeit zwischen seinem Tod und seiner Parusie, die nichts von einer Organisation würden erkennen lassen²⁸. Zudem sei das Wort vom Kirchenbau ohne Parallele in den anderen Evangelien und der Begriff *ἐκκλησία* komme im Sinne von Gesamtkirche²⁹ in der synoptischen Überlieferung nicht mehr vor³⁰. Damit wird die Echtheit von Mt 16, 17 f wegen der hier ausgesprochenen Kirchengründung Jesu, die Kirchengründung Jesu aber wegen ihres angeblichen Widerspruchs zu seiner sonstigen genuinen Botschaft verneint. So sind auch wir methodisch gezwungen, unser Problem in die Gesamtverkündigung Jesu zu stellen und deren Linien, sofern sie auf die Kirche hin konvergieren, in großen Zügen nachzuzeichnen.

II

Die *Gottesherrschaft* ist der zentrale, auf die Kirche übergreifende Gegenstand der Predigt Jesu. Der Herr knüpft damit an einen Begriff an, der im zeitgenössischen rabbinischen wie auch im apokalyptischen Denken eine bekannte, wenn auch nicht eindeutige Sache war. Für Jesus ist das Reich Gottes eine transzendente zukünftige Größe, ein von Gottes Machtwirken heraufgeführter, mit dem Gericht des Menschensohnes eingeleiteter, Welt und Mensch ergreifender Zustand, in dem Gottes Wille alles durchherrscht und die Erwählten zur beseligenden Glückseligkeit führt. Mit der Devise: „Nahe herbeigekommen“³¹ ist die Gottesherrschaft (Mk 1, 15; Mt 4, 17) eröffnet Jesus seine Verkündigung. Er sieht die kommende Basileia so nahe, daß er verheißt, sie werde die Jünger bei ihrer

23) Ebd. 26.

24) Ebd. 27.

25) Grässer, Parusieverzögerung, 67, im Anschluß an J. Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien (1911²) 169.

26) Bultmann, Echtheit, 273.

27) Bultmann, Echtheit: ThBl 20 (1941) 272 f; Bornkamm, Jesus, 171; Grässer, Parusieverzögerung, 64.

28) So Kümmel, Jesus und die Anfänge der Kirche, 25.

29) In Mt 18, 17 bedeutet der Begriff die Gemeindeversammlung. Der Vers gilt den protestantischen Forschern zudem als Gemeindebildung.

30) Bornkamm, Jesus, 171.

31) ἤγγικεν bezeichnet die nahe Zukunft, nicht die Gegenwart; vgl. W. G. Kümmel, Verheißung und Erfüllung (1953²) 17 f, gegen C. H. Dodd, The Parables of the Kingdom (1956²) 44 f u. a.

Mission in Israel überraschen (Mt 10, 23), daß er erwartet, einige seiner Zuhörer würden sie noch erleben (Mk 9, 1). So eindeutig zukünftig und transzendent nun die Basileia ist, sie ist gleichwohl eine bereits jetzt auf Erden vorfindliche Größe: in Jesu Person und in seinem Wirken ist sie schon gegenwärtig. Denn indem seine Taten eine Entmächtigung der Dämonen darstellen (Mt 12, 28 = Lk 11, 20; Mk 3, 27 = Mt 12, 29; Lk 10, 18), erfüllt er eine eschatologische Hoffnung des jüdischen Volkes, besonders der Apokalyptik, zeigt er, daß das Reich Gottes auch bereits gekommen³² ist (Mt 12, 28). Für seine Wunder wie auch für seine Botschaft als „Evangelium“ nimmt er die isaianischen Verheißungen vom endzeitlichen Heil in Anspruch³³. Darum preist Jesus die Augenzeugen seiner Taten, die Ohrenzeugen seiner Worte glücklich, weil sie erleben, was die Propheten vergeblich ersehnten, nämlich den Anbruch der Gottesherrschaft (Mt 13, 16). Die Hosanna-Rufe beim Einzug in Jerusalem gehen auf die Person dessen, der in Erfüllung einer Prophetie (Zach 9, 9) auf einem Esel kommt, gleichzeitig aber auch auf das kommende Reich des Vaters David (Mk 11, 9 f). Auf die Frage der Pharisäer, wann denn das Reich komme, antwortet er: „Siehe: die Gottesherrschaft ist in eurer Mitte“ (Lk 17, 20 f). Denn „Gesetz und Propheten, also der alte Äon, reichen bis Johannes; von da an wird die Basileia verkündigt“ (Lk 16, 16); sie erleidet das Schicksal des *βιάζεται* (Lk 16, 16; Mt 11, 12), ist also, wie immer man dieses *βιάζεται* fassen mag³⁴, als bereits gegenwärtig gedacht. Diese Texte sagen also, daß die Basileia schon da ist, sie sagen darüber hinaus, wie sie da ist, worin sie sich äußert. In Jesu Wirken und in Jesu Person als der Ursache dieser Wirkungen ist die Basileia greifbar. „Wenn ich in meiner Person (*ἐγώ*) mit dem Finger (Mt 12, 28: mit dem Geiste) Gottes die Dämonen austreibe, dann ist die Gottesherrschaft zu euch gekommen“ (Lk 8, 20; Mt 12, 28). Von da aus erklärt sich auch Jesu Anspruch, mehr zu sein als Moses (Mt 5, 21–48), als Salomo (Mt 12, 42), als Jona (Mt 12, 41), mehr als der Tempel (Mt 12, 6), was er durch die Tempelreinigung nachhaltig unterstreicht (Mk 11, 15–17).

Daß die eschatologische Zukunft in der Person Jesu in die Gegenwart hereingeht, zeigt sich eindrucksvoll noch an Folgendem. Jesus nimmt für sich und seinen Auftrag den Titel „Menschensohn“ in Anspruch (Mt 8, 20; 11, 19), er identifiziert sich mit der Gestalt, die auf den Wolken des Himmels kommt und mit ihrem Gericht die *vollendete* Weise des Gottesreiches heraufführt (Mk 14,

32) *ἔφθασε* bezeichnet das Eingetretensein eines Ereignisses; vgl. Kümmel, a. a. O., 99 f gegen W. Michaelis, Täufer, Jesus, Urgemeinde (1928) 73 ff, der das Wort mit „ist nahe herbeigekommen“ (analog Mk 1, 15) übersetzt.

33) Mt 11, 5 = Is 29, 18 f; 35, 5 f; 61, 1.

34) Die Deutung von Mt 11, 12 ist umstritten: a) mediale Fassung = es bricht sich mit Gewalt Bahn, so R. Otto, Reich Gottes und Menschensohn (1940) 84–88; Meinertz, Theologie I, 34; Schmid, Mt, 154; b) passive Auffassung: 1. in bonam partem = es wird mit Gewalt erstrebt, so A. Schweitzer, Feine, Werner, Schniewind (Mt, 144); 2. in malam partem = es wird gewaltsam bekämpft, so Klostermann, Dibelius, Kümmel (Verheißung, 115).

62)³⁵. Für unseren Zusammenhang fällt sehr ins Gewicht, daß sich das Gerichtsurteil jenes Menschensohnes darauf gründet, wie sich die Menschen hienieden zu der gegenwärtigen Person Jesu verhalten. „Wer sich *meiner* und *meiner* Worte in diesem ehebreyerischen und sündigen Geschlecht schämt, dessen wird sich auch der *Menschensohn* schämen, wenn er in der Herrlichkeit seines Vaters mit den heiligen Engeln kommt“ (Mk 8, 38; vgl. Lk 9, 26). „Jeden, der *mich* vor den Menschen bekennt, den wird auch der *Menschensohn* vor den Engeln Gottes bekennen“ (Lk 12, 8; vgl. Mt 10, 32: „den werde auch *ich* vor meinem Vater im Himmel bekennen“). Die Zugehörigkeit zum kommenden vollendeten Reich Gottes ist bestimmt durch das Ja zur gegenwärtigen Person und Botschaft Jesu, in dem dieses Reich bereits da ist. Jenes Gerichtsurteil enthüllt nur, was jetzt schon vorhanden ist: die Zugehörigkeit eines Menschen zum Reiche Gottes; mit dem jetzigen Ja zu Jesus wird bereits die kommende Basileia erfaßt.

Das Wort vom Gerichtsurteil des Menschensohnes offenbart aber noch ein weiteres: Die Gegenwartigkeit des Reiches beschränkt sich nicht auf Jesus, sie greift über ihn hinaus und bezieht auch die an Jesus Glaubenden ein. Diese Tatsache kommt prinzipiell schon dadurch zum Ausdruck, daß Jesus das Reich Gottes als *Euangelion* bezeichnet, d. h. als Ankündigung des eschatologischen Heilszustandes und zugleich als Anruf zu Buße und Glaube (Mk 1, 15)³⁶. Es geht daher keineswegs an, die Gegenwart der zukünftigen Basileia auf die Person Jesu allein zu beschränken, wie dies Kümmel tut³⁷. Wenn dieser die Frage stellt, ob Jesus die kommende Gottesherrschaft allein in seinem Wirken gegenwärtig sieht oder ob sie auch unabhängig von seiner Person und seinem Wirken eine auf Erden gegenwärtige Größe darstellt, und wenn er die zweite Möglichkeit verneint³⁸, so hat er mit *dieser* Verneinung recht. Aber nicht richtig, weil nicht erschöpfend, ist die Alternativfrage in der angegebenen Form. Es gibt noch eine dritte Möglichkeit, die nämlich, daß die Gottesherrschaft auch in anderen gegenwärtig werde, aber *nicht* unabhängig von Jesus, sondern nur in kausaler Verknüpfung mit ihm. Und dies nimmt das Neue Testament als tatsächlich gegeben an. Das

35) Daß Jesus den Menschensohn-Namen als *Selbstbezeichnung* gebraucht, wird zu Unrecht *verneint* von R. Bultmann, Geschichte der synopt. Tradition (1957³) 128; Ders., Theologie des NT (1953) 29 ff; G. Bornkamm, Jesus, 206 ff; Vielbauer, ThLZ 81 (1956) 104. Es wird zu Recht *bejaht* von W. Manson, Bist Du, der da kommen soll? (1952) 136 ff; 154 ff; W. G. Kümmel, Verheißung und Erfüllung 32 f; E. Schweizer, Erniedrigung und Erhöhung (1955) 90 („wahrscheinlicher“ als gegenteilige Meinung); J-Jeremias, Jesu Verheißung für die Völker (1956) 44; O. Cullmann, Christologie des Neuen Testaments (1957) 158-167.

36) Vgl. A. Fridrichsen, Messias und Kirche; Ein Buch von der Kirche, hrsg. von Aulén u. a. (1951) 39-41.

37) Kümmel, Jesus und die Anfänge, 3 f; Ders., Verheißung und Erfüllung (1953²) 132.

38) Kümmel, Verheißung, 120.

zeigen z. B. die Wachstumsgleichnisse³⁹. Das Senfkorn, das sich aus kleinster Gestalt zum mächtigen Baum entwickelt (Mk 4, 30 ff), der Sauerteig, der die ganze Masse langsam durchtränkt (Mt 13, 33), symbolisieren die Gottesherrschaft als eine sich entfaltende Größe, deren Gegenwärtigkeit sich immer weiter ausdehnt.

Die Ausweitung des Reiches Gottes auf eine Gefolgschaft liegt grundsätzlich schon im Messiasgedanken beschlossen. Mochte Jesus auch den Titel Messias meiden und statt dessen sich lieber Menschensohn nennen, messianischen Anspruch hat er auf alle Fälle erhoben. Der Messias ist aber nicht eine Privatperson, zum Messias gehört das Volk, und ebenso zum Menschensohn. F. Kattenbusch und nach ihm manche andere Forscher haben zum Verständnis der Kirche mit Recht darauf gewiesen⁴⁰, daß Jesus, da er sich vor Kaiphas mit dem danielischen „Menschensohn“ (Dan 7, 13) identifizierte, damit auch die Aufgabe übernahm, das mit dieser Gestalt verkörperte „Volk der Heiligen des Höchsten“ (Dan 7, 18. 22. 27) zu realisieren. Der Einwand Kümmels, Jesus habe den „Menschensohn“ von Dan 7 mit der zeitgenössischen jüdischen Exegese singularisch auf den Messias gedeutet und ihn darum nicht auch zugleich auf das Gottesvolk der Endzeit beziehen können⁴¹, hält nicht stand. Denn für israelitisches Denken blieb, wie das äthiopische Henochbuch⁴² für die Zeit Jesu beweist, die kollektivistische Note auch an dem individuell gefaßten Begriff haften⁴³: der Menschensohn ist der „Auserwählte“, um den sich die Auserwählten scharen⁴⁴. Gleicherweise gehört zur Idee des Gottesknechtes, deren sich Jesus für seine messianische Aufgabe ebenfalls bedient und die er mit dem Menschensohngedanken verbindet, der Bezug auf eine Gefolgschaft: Die Vielen sind des Ebed Anteil (Is 49, 6; 53, 12; Mk 10, 45; 14, 24). Menschensohn wie Gottesknecht sind Stellvertreter,

39) Es scheint mir nicht richtig zu sein, den Gedanken des Wachstums und der Entwicklung aus diesen Gleichnissen zu eliminieren und als *tertium comparationis* lediglich den Gegensatz zwischen kleinem Anfang und großem Ende anzuerkennen, wie dies Kümmel, Verheißung, 121 ff, und Bornkamm, Jesus, 65, tun. Die Idee des Wachstums betonen Dodd, Parables, 175 ff; W. Manson, Jesus, 47 f; M. Meinertz, Theologie des NT I, (1950) 35 f; V. Taylor, Mk (1953) 115; O. Kuss, ThQ 135 (1955) 43 u. a.

40) F. Kattenbusch, Der Quellenort der Kirchenidee: Festgabe für A. Harnack (1921) 142 ff; K. L. Schmidt, Die Kirche des Urchristentums: Festgabe f. A. Deissmann (1927) 293 f; Ders., ThWNT III, 525; G. Gloege, Reich Gottes und Kirche im Neuen Testament (1929) 218 f; H. D. Wendland, Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus (1931) 243 f; O. Linton, Das Problem der Urkirche 148; T. W. Manson, The Teaching of Jesus (1931) 211; R. N. Flew, Jesus and his Church (1956²) 53 ff; V. Taylor, Jesus and his Sacrifice (1948) 24 ff; A. Oepke, Das neue Gottesvolk 161 f; N. Johansson, Wer gehörte zur urchristlichen Kirche?: Ein Buch von der Kirche (1951) 158 ff; Cullmann, Petrus, 211 f; A. Nygren, Christus und seine Kirche 57 f.

41) Kümmel, Jesus und die Anfänge der Kirche, 8.

42) Vgl. Hen. 39, 6; 40, 5; 48, 7; 51, 2 f. 5; 61, 10; 62, 7. 13–16 und 71, 16 f.

43) O. Cullmann, Christologie des Neuen Testaments (1957) 159, bezeichnet diese Feststellung als „fast sicher“.

44) N. Johansson, Wer gehörte zur urchristlichen Kirche? 165, sieht in der aus Hen. stammenden Vorstellung „der Auserwählten um den Auserwählten“ „die Urzelle des urchristlichen Kirchengedankens“.

Repräsentanten des Gottesvolkes⁴⁵. Der als Richter kommende Menschensohn Jesus sammelt seine Auserwählten, es sind aber gerade diejenigen, die sich schon zu seinen Lebzeiten zu ihm bekannt haben (Mk 8, 38). Die endzeitliche Sammlung enthüllt nur, was bereits hienieden vorhanden ist: eine Schar der zum Menschensohn Gehörigen. Als unhaltbar erweist sich damit Kümmels Ansicht, daß die streng eschatologischen „Menschen“(sohn)-Worte nur eine persönliche, nicht eine kollektivistische Deutung zuließen und daß von einer durch die Gegenwart Jesu als des kommenden „Menschen“(sohnes) bedingten Gemeinde in der Gegenwart in keiner Weise die Rede sein könne⁴⁶. Der Bezug auf eine Gefolgschaft ist aus dem Begriff des Menschensohnes in keinem Falle wegzudenken. Zum Richter gehören die Gerichteten, zum Anführer des Reiches die Geführten. Ebenso gibt der Gottesknecht sein Leben für die Vielen hin (Mk 10, 45; 14, 24; Lk 22, 19), um sie für sich zu gewinnen.

III

Es gibt demnach schon auf Erden eine Gemeinde des Menschensohnes. Sie ist aber keine unbestimmte Masse, auch nicht eine unsichtbare Gemeinschaft der Seelen, sondern zeigt deutlich korporative Züge. Eigentlich sollte diese Gemeinde ganz Israel umfassen.

Schon die Tatsache, daß Jesus, obgleich er die Heiden vom eschatologischen Heil nicht ausschließt (Mt 8, 11)⁴⁷, sein Evangelium doch auf Israel beschränkt (Mt 15, 24)⁴⁸, beweist, daß er von vornherein als Träger der Gottesherrschaft und Kern derselben eine fest umrissene, konkret feststellbare Menschengruppe, das alte Gottesvolk, im Auge hat. Und will er auch ganz Israel mit seiner Predigt erfassen, so scharf er gleichwohl einen Jüngerkreis um sich und hebt aus ihm nochmals die Sondergruppe der Zwölf heraus. Diese vertreten, wie die Zwölfzahl beweist, das Zwölfstämmevolk vor dem Messias, sie vertreten aber auch, was besonders die Aussendung zeigt, den Menschensohn Jesus vor Israel. Denn wenn Jesus die Zwölfe als seine schelichim zu messianischen Funktionen ausschickt (Mt 10, 5), in genau das gleiche und exklusive Missionsgebiet Israel (Mt 10, 6)⁴⁹, in das auch er sich gesandt weiß (Mt 9, 36; 15, 24), mit der gleichen

45) Die sog. Uppsala-Schule (J. Engnell) mit ihrer „Königsideologie“ und die englische Theologie mit der Idee der „Corporate Personality“ unterstreichen den Stellvertretungsgedanken, die Verbindung von individueller und kollektiver Bedeutung der genannten Begriffe mit Recht.

46) A. a. O., 13. Natürlich gelten die streng eschatologischen Menschensohnworte nicht in gleicher Weise vom Messias und seinen Anhängern.

47) Hierzu vgl. J. Jeremias, Jesu Verheißung an die Völker (1956) 40–46. Er verweist außer den bekannten Stellen Mt 8, 11; Lk 4, 25–27; Mt 25, 31 ff auf Jesu Verheißung der Auferstehung auch der Heiden (Mt 10, 15; 11, 22; 12, 41 f) und der Gerichtsverfallenheit auch der Juden (Lk 13, 1–9; 16, 26; Mk 13, 2).

48) Vgl. ebd. 22–33.

49) Jeremias, a. a. O., 16–22, hat wahrscheinlich gemacht, daß die Jünger während des ganzen Lebens Jesu nur in Israel wirkten.

Botschaft: „Nahe herbeigekommen ist das Himmelreich“ (Mt 10, 7), die er selber verkündet (Mk 1, 15), zu den gleichen Wunderzeichen (Mt 10, 8), mit denen er seine Messianität dem Johannes zu erkennen gibt (Mt 11, 5), wenn er seine Jünger also zu ausgesprochen messianischen Funktionen abordnet und sie diese Funktionen auch tatsächlich ausüben (Mk 6, 13), dann ist Cullmanns Feststellung nicht zu umgehen, „daß schon das Wirken der Jüngergruppe messianisches Wirken ist, daß also die Erfüllung schon zu Lebzeiten Jesu nicht nur in *seiner* Person erfolgt, sondern daß das Gottesvolk in diesen Männern begonnen hat, sich zu verwirklichen“⁵⁰.

Dieser unausweichlichen Tatsache sucht nun Kümmel aus dem Wege zu gehen mit dem Hinweis darauf, daß der Missionsauftrag bei Lukas (9, 1 ff; 10, 1 ff) auch an die Siebzig gerichtet sei und die Wunderkraft gegen die Dämonen sogar ein fremder Exorzist besessen habe (Mk 9, 38 f). Der Kreis der an Jesu messianischer Vollmacht Teilhabenden sei daher kein abgeschlossener gewesen, er werde auch nicht als *neues* Gottesvolk bezeichnet. Der spezielle Kreis der Zwölfe sei daher auch nicht der Kern des neuen Gottesvolkes⁵¹. Dem ist aber entgegenzuhalten: Mag auch der *Umfang* des Kreises der messianisch Bevollmächtigten nicht klar erkennbar sein, so ist es doch dessen Kern. Fließende Grenzen außen entwerten nicht den Kern des Kreises innen. Im übrigen besagt die Tatsache, daß der Kreis nach der uns vorliegenden Überlieferung nicht als abgeschlossen *erkennbar* ist, noch lange nicht, daß er in Wirklichkeit nicht abgeschlossen war. Der *ordo cognoscendi* darf nicht ohne weiteres mit dem *ordo essendi* gleichgesetzt werden.

So ergibt sich: in der Verkündigung Jesu ist die *Gegenwärtigkeit* der zukünftigen Basileia von allem Anfang an enthalten. Oder anders ausgedrückt: die zukünftige Gottesherrschaft ist auf eine bereits jetzt erfolgende *Vergegenwärtigung* und Versichtbarung angelegt. In dieser Gegenwartigkeit ist zugleich eine Garantie für die endgültige Erfüllung des verheißenen Zukünftigen gegeben⁵². Es sind Person und messianisches Wirken Jesu, die die kommende Basileia vergegenwärtigen und garantieren; weshalb denn auch das Gerichtsurteil und die Zulassung zur künftigen Basileia von der Entscheidung des Menschen zur gegenwärtigen Basileia abhängen. Das Reich Gottes ist darum auch bereits in den Menschen gegenwärtig, die sich dem Evangelium erschließen, es ist in besonderer Weise gegenwärtig in den von Jesus mit messianischer Vollmacht und Kraft ausgestatteten und ausgesandten Zwölfen.

Diese Linie in seiner Verkündigung setzt Jesus auch dann fort, als klar ersichtlich wurde, daß ihm Israel als Gesamtheit Glauben und Gefolgschaft versagte. Damit entfiel auch die Voraussetzung für das Kommen der Basileia in ihrer voll-

50) O. Cullmann, *Petrus*, 220.

51) Kümmel, *Jesu und die Anfänge der Kirche*, 6 f.

52) Vgl. hiezu die schönen Ausführungen von W. G. Kümmel, *Verheißung und Erfüllung*, 147.

endeten Gestalt. Wie immer man sich zu der bekannten These Albert Schweitzers stellen mag, Jesus habe den Anbruch des Reiches Gottes als unmittelbar bevorstehend geglaubt, ihn noch während der Mission der Jünger in Israel erwartet (Mt 10, 23), und die Nichterfüllung dieser Erwartung sei die erste Parusieverzögerung⁵³, auf alle Fälle mußte Jesus der neuen, durch die Verhärtung der Juden bedingten Lage Rechnung tragen. Sollte das Versagen Israels die Basileipläne Gottes überhaupt zunichte machen? Aber dann wäre ja auch der bekehrte Teil Israels um die Erfüllung der ihm gegebenen Verheißungen gekommen. Ebenso wenig konnte durch den Unglauben der jüdischen Öffentlichkeit die alte heilsgeschichtliche Idee des „Gottesvolkes Israel“ erledigt sein; aber ihre Verwirklichung blieb beschränkt auf einen kleinen Rest⁵⁴, dessen Kern die Zwölfe waren. In ihnen hatte die Gottesherrschaft bereits eine gewisse Vergegenwärtigung erfahren. Es galt nun für Jesus, das bisher Erreichte zu sichern und planmäßig auszubauen. Damit schiebt sich bei ihm die Idee der Kirche in den Vordergrund. Hand in Hand damit geht die Ankündigung seines Todes.

IV

Die Intention Jesu, eine Kirche stiften zu wollen, nämlich das Wort an Petrus Mt 16, 17–19, fällt bezeichnenderweise auch im Zwölferkreis. Auch da hat Jesus noch das Reich Gottes als letzten Richtpunkt seines Denkens vor Augen. Die Kirche ist nicht gleich der Basileia, sie ist, wie das Bild von den Schlüsseln zeigt, deren Vorhalle oder Zugang. Was die Echtheit des Wortes betrifft, so weisen die semitische Art des strophischen Aufbaus (drei Strophen mit je drei Zeilen)⁵⁵, das sprachliche Gewand mit seinen Aramäismen (Bar-Jona, Fleisch und Blut-Mensch, Fels, Hadestore, binden und lösen)⁵⁶, vor allem das nur im Aramäischen mögliche Wortspiel mit dem Terminus *Kepha*, der gleichlautend sowohl die Person

53) A. Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung (1951⁶) 405; M. Werner, Die Entstehung des christlichen Dogmas (1941) 71 ff. Dagegen machte Kümmel, Verheißung, 55 ff geltend, daß Mt 10, 23b ein isoliertes Logion sei und nicht mit der Aussendung der Jünger von Mk 6, 6 ff kombiniert werden dürfe. Mt 10, 23 besage, daß das Eintreten der Gottesherrschaft noch in die Lebenszeit der Jünger falle. An Kümmel schließt sich Cullmann, Christologie, 47 an. Zwingend erscheint mir Kümmels Widerlegung nicht. Die weitergehende Folgerung Schweitzers, Jesus habe nach dem Ausbleiben der erwarteten Parusie diese durch seinen Tod herbeizwingen wollen, hält allerdings nicht stand.

54) Der Restgedanke wird als jesuanisch gewertet von Cullmann, Petrus, 212; Nepper-Christensen, Wer hat die Kirche gestiftet? 30, 32; Flew, Jesus and his Church, 39; früher K. L. Schmidt, Kirche des Urchristentums, 286; 292. Den Restgedanken sprechen Jesus ab: Bultmann, ThBl 20 (1941) 274; Oepke, Das neue Gottesvolk, 165; Jeremias, ZNW, 42 (1949) 184 ff; Kümmel, Jesus und die Anfänge der Kirche, 9; Bornkamm, Jesus, 71.

55) A. Oepke, Der Herrnspruch über die Kirche Mt 16, 17–19 in der neuesten Forschung; Stud. Theol. 2 (1948/50) 150 ff; Cullmann, Petrus, 208.

56) Cullmann, 208.

als die Sache bezeichnet⁵⁷, auf palästinischen Sprachboden als Tradierungsland⁵⁸. Aber eine andere Frage ist, ob das Wort von *Jesus* selbst stammt, stammen kann. Prüfen wir daraufhin die Stelle an Hand der sonstigen Aussagen Jesu.

1. Jesus will eine *ἐκκλησία* bauen. Kommt dieser Begriff laut Wortstatistik in den Evangelien nur beim matthäischen Sondergut und in der Bedeutung „Gesamtkirche“ nur an unserer Stelle vor — Mt 18, 18 hat er den Sinn von Gemeindeversammlung —, so ist er im zeitgenössischen Judentum doch geläufig. Etwa 100 mal steht er in der LXX, meist als Übersetzung des hebräischen qahal, daneben auch von eda, zibbura, kenishta; er bezeichnet also eine längst bekannte heilsgeschichtliche Größe, nämlich das Gottesvolk⁵⁹. Die Qumranleute bezeichnen ihre Sekte mit jahad, die gutwillige Volksgemeinde Gesamtisraels mit eda⁶⁰, die Qumranpsalmen sprechen von der Errichtung einer Gottesgemeinde unter Verwendung des Terminus sod⁶¹. Welche von diesen Vokabeln Jesus in concreto gebraucht hat, ist theologisch irrelevant, da alle diese Ausdrücke dem Gedankenkreis des Gottesvolkes angehören⁶². Eine Sachparallelle zur „Kirche“ von Mt 16, 18 bietet Jesus Bild von der „Herde“ (Lk 12, 32; Joh 10, 1; 21, 15 f), die nach dem Willen seines Vaters Empfängerin des Reiches ist (Lk 12, 32).

Es ist *sein* Qahal, den Jesus baut. Damit hebt er seine Stiftung als das *neue* Gottesvolk deutlich ab vom alten, das sich der Gottesherrschaft verschlossen hat. Es ist eine eigenartige Dialektik der Kirche Jesu, daß sie, gerade weil sie die *Idee* des alten Gottesvolkes realisiert, sich vom *konkreten*, weil depravierten, bisherigen Träger des Gottesvolkgedankens absondern muß. In diesem Zusammenhang fällt ins Gewicht, daß ja die Synagoge relativ früh von sich den Trennungsstrich gegenüber Jesus gezogen hat⁶³. Dieser bezieht denn auch in seine Seligpreisungen jene ein, die man „ausstößt“ und deren „Namen man (aus der Gemeindeliste) austreicht wegen des Menschensohnes“ (Lk 6, 22)⁶⁴. Wenn sich Jesus auch weiterhin noch an ganz Israel mit seiner Predigt wendet, so ist dies kein Widerspruch zur Sammlung des neuen Gottesvolkes, weil ja die normative *Idee* des alten Gottesvolkes unverändert weiterbesteht.

2. Wenn Jesus vom *Bauen* seines Qahal spricht, so stellt er das neue Gottesvolk unter dem Bild eines Gebäudes vor. Das hat ein Vorbild in Zach 6, 12 (οἰκοδομή-

57) Cullmann, 207.

58) O. Betz, Felsenmann und Felsengemeinde; ZNW 48 (1957) 49–77, bestätigt die palästinensische Herkunft von Mt 16, 17–19 auf Grund sprachlicher und sachlicher Verwandtschaft mit Qumranpsalmen (1 Q H 5 und 6).

59) Cullmann, Petrus, 210.

60) jahad bes. in 1 QS (etwa 70 mal) und 1 QSa und 1 QSB; vgl. noch H. Braun, Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus II: Beitr. hist. Th. 24 (1957) 123.

61) O. Betz, a. a. O., 57 f.

62) So auch Cullmann, 210 mit Lagrange.

63) Vgl. E. Stauffer, Jesus – Gestalt und Geschichte (1957) 58; 64; 69 f; 73.

64) Vgl. noch Joh 9, 22. 34; 12, 42; 16, 3.

σαι τὸν οἶκον κυρίου) und seine Parallelen in der sonstigen Sprechweise Jesu. Er redet vom alten Gottesvolk als vom *Hause* Israel (Mt 10, 5; 15, 24), vom neuen Gottesvolk als von dem nicht mit Händen gemachten Tempel (Mk 14, 58)⁶⁵, dessen Eckstein er selber ist (Mk 12, 10), und von der Stadt auf dem Berge (Mt 5, 14)⁶⁶. Die Selbstbezeichnung der urchristlichen Gemeinde als Tempel Gottes (1 Kor 3, 16; 2 Kor 6, 16; Eph 2, 21) und als Haus Gottes (Hebr 3, 6; 1 Petr 4, 17; 1 Tim 3, 15; vgl. 1 Petr 2, 5) hat ihren Vorsprung wohl in Jesu Ausdrucksweise.

3. Jesus baut seine ekklesia auf einen *Felsen*⁶⁷ als Fundament⁶⁸. Er verwirklicht damit, was er im Gleichnis vom klugen Mann zu bedenken gab, daß man nämlich ein Haus auf Felsen, nicht auf Sand bauen dürfe, soll es die Stürme überstehen (Mt 7, 24 f). Auch gegen die Kirche⁶⁹ Jesu stürmen feindliche Gewalten an, die Tore des Hades, d. h. die Mächte der höllischen Unterwelt⁷⁰. Sie können diese aber nicht überwältigen, eben *weil*⁷¹ sie auf Fels gebaut ist. Und da Jesus den Seinigen schwere Drangsale um seines Namens willen voraussagte (Mt 24, 9), so wäre es verwunderlich, hätte er sie nicht auch gefeit gegen feindliche Gewalten.

65) Vgl. noch Mk 15, 29 f; Mt 26, 61; 27, 40; Joh 2, 19; Apg 6, 14; dazu Michel, ThWNT IV, 888, Cullmann, Petrus, 223, Jeremias, Jesu Verheißung, 57.

66) G. V. Rad, Die Stadt auf dem Berge: EvTh 8 (1948/49) 439–447, weist nach, daß damit die Gottesstadt auf dem Weltenberg gemeint ist.

67) Dem Judentum war Abraham als Fels der Welt bekannt; vgl. Strack-Billerbeck I, 733; Jeremias, Golgotha, 73; Cullmann, 208.

68) Die Deutung von J. Horst, Der Kirchengedanke bei Mt 16, 18: Zsyst Th (1943) 139, daß Jesus als Steinhandwerker mit „petra“ (kepha) den Simon als ersten Baustein bezeichnete, auf den noch weitere gefügt würden, erhält zu Recht ein Fragezeichen bei Kümmel, Jesus und die Anfänge 19, und wird abgelehnt von Schulze-Kadellbach, Die Stellung des Petrus, 5.

69) ἀντὶς wird meist auf ἐκκλησία bezogen; vgl. Bultmann, Geschichte der syn. Tradition (1957³) 148; Oepke, Herrnspruch, 159; Schmidt, Mt (1952²) 198. – Jeremias, Golgotha 68 ff, und zuletzt O. Karrer, Apostolische Nachfolge und Primat: Fragen der Theologie heute, hrsg. von J. Feiner – J. Trütsch – F. Böckle (1957) 195, beziehen ἀντὶς auf πέτρα. Das Endergebnis ist beidemale das gleiche, vgl. unter Anm. 71.

70) So verstehen die Hadestore A. Oepke, Herrnspruch, 159; Ders., Gottesvolk, 167; Meinertz, Theologie I, 75; K. Staab, Mt (1951) 90. Nach O. Betz, Felsenmann, 70, 76 f sind die Hadestore in den Qumranpsalmen der Ausdruck für die ethisch offensive Macht des Satans. Verbreitet ist die Deutung der Hadestore auf die Macht des Todes; so die Mt-Kommentare von Klostermann, Schmid, Michaelis; ferner Cullmann, Petrus, 226; G. Bornkamm, Kirche und Enderwartung, 255. Unentschieden bleibt A. Vögtle, Der Petrus der Verheißung und Erfüllung: Münch. ThZ 5 (1954) 23, Cullmanns Erklärung von Mt 16, 18, daß die Pforten des Todesreiches vor dem Ansturm der Kirche (sic!) sich öffnen müssen (Petrus, 227), daß die ekklesia an der Auferstehungsmacht teilhaben wird (ebd. 228), wird als unhaltbar erwiesen von A. Vögtle, a. a. O., 33 f. Nach R. Eppel, Aux sources de la tradition chrétienne: Mélanges M. Goguel (1950) 71 ff war im aramäischen Grundtext nicht von den „Toren“, sondern den „Torknechten“ der Unterwelt die Rede. Die griechische Übersetzung pylai gehe auf eine Verlesung zurück, die durch eine geringfügige Änderung in der Vokalisation des gleichen aramäischen Grundwortes ša‘are statt šo‘are bedingt sei. Dieser These schließt sich O. Karrer, Apostolische Nachfolge, 196, an.

71) A. Oepke, Gottesvolk, 167 (Anm.): „Das letzte καί in Mt 16, 18 entspricht einem waw consec. und ist am besten mit ‚so daß‘ zu übersetzen.“

In den Umkreis der hier einschlägigen, für die Beleuchtung des Felswortes Mt 16, 18 keineswegs unerheblichen Vorstellungen sind m. E. auch die Aussagen der biblischen *Lithos*-Christologie einzubeziehen. Ihr Ursprung liegt nämlich letzten Endes bei Jesus selbst, der das alttestamentliche Bild von dem Stein, den die Bauleute zwar verworfen, den Gott aber zum Eckstein gemacht hat (Ps 118, 22), auf sich selbst anwendet (Mk 12, 10). Die verschiedenen Variationen, in denen diese Idee des „Steines“ im Neuen Testament erscheint^{71a}, schließen schon bei Jesus das des *Grundsteins* ein, wie aus dem Logion Lk 20, 18a hervorgeht: „Wer auf diesen Stein fällt, wird zerschmettert werden.“ Von einem durch Jahve gelegten Grund- und Eckstein ist auch in Is 28, 16 die Rede, in einer Stelle, die mit Ps 118, 22 eng zusammengehört, die bereits im Spätjudentum messianisch verstanden^{71b}, in dem Qumranspsalm 1QH 6, 26 f auf die eigene essenische Gemeinschaft^{71c}, im Urchristentum auf Jesus^{71d} gedeutet wurde. Diese Isaiasstelle gehört um so eher zum Hintergrund von Mt 16, 18, als in ihr der von Jahve gelegte Grundstein als die wirkliche Garantie für den Bestand des alttestamentlichen Gottesvolkes proklamiert wird im Gegensatz zu dem von den Jerusalemern eingegangenen politischen Bündnis, das vom Propheten als Bund mit dem Tod und der Scheol charakterisiert wird (Is 28, 15. 18). Die chaotischen Mächte des Todes und der Scheol erscheinen Mt 16, 18 in Gestalt der Hadestore wieder^{71e}. Jedenfalls weiß sich Jesus nach Mk 12, 10 Par als den für den Aufbau des Gottesvolkes entscheidenden Stein. In Mt 16, 17 ff aber tut er nun ein Weiteres: er setzt auch Simon, den Jonassohn, in die Funktion eines Fundaments für seinen Qahal ein. Wenn man die Lithoschristologie zum richtigen Verständnis von Mt 16, 17 ff heranziehen darf, dann ergibt sich aus der Kombination der beiden Aussagenreihen, daß Simon als „Petros“ an der Fundamentfunktion Jesu Anteil bekommt, daß ihm messianische Vollmacht übertragen wird, daß er tatsächlich das werden soll, was der spätere Titel *vicarius Christi* besagt.

4. Dieser Fels ist nicht der Glaube oder das Christusbekenntnis, sondern die *Person* des Simon Bar-Jona⁷². Mit dem Beinamen Petros oder Kepha erscheint dieser Jünger auch bei den anderen Evangelisten (Mk 3, 16; Lk 6, 14; Joh 1, 42; vgl. 1 Kor 15, 4), und da das aramäische Wort von Haus aus nicht Personenname, sondern eine Sachbezeichnung ist, bedurfte diese Namengebung früher

71a) Jesus als Eck- und Schlußstein (Mk 12, 10; Mt 21, 42; Lk 20, 17; Apg 4, 11; 1 Petr 2, 6), als Stein des Heils (Apg 4, 11; Röm 9, 33; 1 Petr 2, 6), des Unheils (Lk 20, 18) und des Anstoßes (Röm 9, 33; 1 Petr 2, 7 f), als pneumatischer Fels (1 Kor 10, 4; vielleicht auch Joh 7, 38); vgl. dazu *Jeremias*, ThWNT IV, 275 ff.

71b) *Jeremias*, a. a. O., 276.

71c) O. Betz, Felsenmann, 63.

71d) Stellen s. Anm. 71a.

71e) Interessant ist, daß die auf Is 28, 16 bezugnehmende Aussage 1 QH 6, 26 den Begriff des Kaphis hat, der im aramäischen Sprachbereich an den Kepha von Mt 16, 18 klanglich erinnert; s. dazu O. Betz, Felsenmann, 62–65.

72) So mit der gesamten kath. Exegese auch Cullmann, Petrus. 232; Kümmel, Jesus und die Anfänge der Kirche, 22.

oder später einmal einer Erklärung. Sie liegt nun Mt 16, 18 vor. Außerdem hebt das Logion den Petrus über die anderen Jünger hinaus und erhärtet seine auch sonst erkennbare Stellung als Haupt der Zwölfe. Die Stellen Lk 22, 31⁷³, wo Jesus für Petrus eigens betet und ihn zur Stärkung seiner Brüder beauftragt, sowie die Bestallung Petri zum Hirten der ganzen Herde in Joh 22, 15 bestätigen die führende Rolle des Apostels und setzen ein Wort wie Mt 16, 17 ff geradezu voraus.

5. Mt 16, 17 spricht, exegetisch gesehen, nicht von der Fundamentlegung als einem einmaligen, historisch vorübergehenden Akt, sondern vom Bauen der Kirche auf dem Felsenfundament, das als Fundament eine Dauerfunktion für den Bau zu erfüllen hat. Hier liegt der Ansatzpunkt für Nachfolger Petri⁷⁴. In die Rolle des Fundaments wird Simon eingewiesen und damit als Leiter der Kirche bestellt.

6. Die schon im Bild vom Felsenfundament ausgesprochene Führungsrolle Petri wird noch weiter ausgeführt. Er erhält die Schlüssel des Himmelreiches, d. h. er ist bevollmächtigter Verwalter, der über Einlassung und Ausschluß befindet⁷⁵. Als solcher kann er „binden“ und „lösen“. Das Wortpaar bedeutet bei den Rabbinen soviel wie „verbieten und erlauben“, d. h. für verboten bzw. erlaubt erklären, aber auch „bannen und freisprechen“, d. h. den Bann verhängen und aufheben⁷⁶. Ohne daß der erstere Sinn, also die Lehrgewalt, auszuschließen wäre, ist in Mt 16, 19 nach dem Zusammenhang vor allem die richterliche Gewalt gemeint⁷⁷, kraft deren Petrus Urteile über die Zugehörigkeit zur Gottesherrschaft aussprechen kann, mit der Wirkung, daß seine Entscheidung Gültigkeit bei Gott hat⁷⁸. Diese Übertragung messianischer Vollmachten an Petrus mag als unerhört empfunden werden, sie ist aber auch nicht unerhörter als die messianische Bevollmächtigung der Jünger bei der Aussendung nach Israel.

7. Eine letzte Frage betrifft die Futura in Mt 16, 17–19. Jesus spricht vom Bauen seiner Kirche, von der Schlüsselübergabe an Petrus und dem Nichtüberwältigt-

73) *Lichtenstein*, Die urchristliche Mission, 9 f, sieht in Lk 22, 31 die ursprüngliche Fassung von Mt 16, 18; *Cullmann*, Petrus, 204 f, sieht in Lk 22, 31 nicht nur den Rahmen, sondern eine Parallelüberlieferung zu Mt 16, 17 ff. *Vögtle*, Der Petrus der Verheißung, 15, macht dagegen mit Recht die Verschiedenheit des Wortlautes und des Tenors der beiden Stellen geltend, vor allem aber entscheidend das Fehlen jeglicher Bezugnahme auf den Kephasnamen in Lk 22, 31.

74) Vgl. die scharfsinnigen Ausführungen von A. *Vögtle*, a. a. O., 14–27; ferner *Karrer*, a. a. O., 190–201.

75) *Jeremias*, ThWNT III, 750.

76) *Jeremias*, ThWNT III, 750 v., *Cullmann*, Petrus, 229 f.

77) *Jeremias*, 751; *Cullmann*, 230. In den Qumrantexten bedeuten die Schlüsselgewalt und „Binden und Lösen“ die Vollmacht der Annahme bzw. Ablehnung der Menschen für die Heilsgemeinde; vgl. O. *Betz*, Felsenmann, 74 ff.

78) *Kümmel*, Jesus und die Anfänge, 22.

werden der Kirche im Futur⁷⁹. Die Kirche ist also ein Ergebnis *erst der Zukunft*. Die matthäische Komposition des Logions vor der ersten Leidensankündigung (Mt 16, 21), die mit dem bezeichnenden ἀπὸ τότε⁸⁰ angefügt wird, dürfte darauf hinweisen, daß der Tod Jesu sachlich Voraussetzung für die Kirche ist⁸¹. Wie denn bei Jesus der Gedanke an den Tod um so stärker hervortritt, je mehr sich der Unglaube der Juden versteift.

Nimmt man (unter Zugrundelegung des griechischen Textes) die Futura wörtlich, so legen diese nahe, den Herrenspruch an Petrus in die vorösterliche Zeit Jesu zu datieren. Anders die These Stauffers, der ihn als Variation von Joh 21, 15, als Wort des Auferstandenen auffaßt⁸². Dogmatische Schwierigkeiten böte zwar diese These nicht, da nach dem Antimodernisteneid für die Kirchengründung Jesu die ganze Zeit, da er bei uns weilte, in Frage kommt und da die historische Echtheit des Wortes von der literar-kritisch zu lösenden Lozierungsfrage nicht angetastet wird. Für eine nachösterliche Datierung von Mt 16, 17–19 könnte sprechen, daß in diesem Fall die Erkenntnis der Gottessohnschaft Jesu am ehesten verständlich wäre. Dagegen aber erhebt sich sofort das Bedenken, daß es nach Joh 20, 29 fraglich bleibt, ob Jesus das Petrusbekenntnis nach Ostern mit einer Seligsprechung beantwortet hätte. Außerdem ist zweifelhaft, ob er nach seiner Auferstehung vom Kirchenbau im Futur gesprochen hatte. Und wenn er die Intention hatte, ein Haupt für seine Kirche einzusetzen, dann mag er wohl diesen Plan bereits in seinem irdischen Leben vorbereitet haben.

Damit stehen wir mitten in der Frage, *wann* denn nun eigentlich Jesus die Verheißungsworte an Petrus gesprochen hat. Nach Matthäus bei Caesarea Philippi. Betrachten wir aber die Perikope 16, 13–23 genauer, so finden wir, daß unser Evangelist die Verse 16–19 nachträglich in die ältere Perikope Mk 8, 27–30, die das bei jenem Ort abgelegte Messiasbekenntnis des Simön berichtet, hineinkomponiert⁸³. Mt hat also seine Sonderversen als isoliertes Überlieferungsstück vorgefunden. Während Petrus bei Mk 8, 29 das *Messias*tum Jesu bekennt, be-

79) *Jeremias*, 749 faßt die Futura (als Entsprechungen eines aram. Imperfekts) voluntativ (ich *will* geben) und präsentisch. An der futurischen Bedeutung halten fest *Bultmann*, ThBl 19 (1940) 270; *Cullmann*, *Petrus*, 221, 224; *G. Bornkamm*, *Kirche und Enderwartung*, 255.

80) τότε drückt bei Mt oft einen sachlichen Zusammenhang aus; *Bornkamm*, a. a. O., 256, unter Hinweis auf Mt 3, 13 und 4, 1.

81) *O. Cullmann*, *Königsherrschaft Christi und Kirche im N. T.* (1941) 22; *F. M. Braun*, *Neues Licht auf die Kirche*, 74.

82) Siehe unter Anm. 8.

83) Nachweis bei *Cullmann*, *Petrus*, 190–200; vgl. *ders.*, ThWNT VI, 104 f. Eine eingehende Untersuchung des Problems hat begonnen *A. Vögtle*, *Messiasbekenntnis und Petrusverheißung*. Zur Komposition Mt 16, 13–23 Par.: *Bibl. Zschr. N. F.* 1 (1957) 252–272. Nach Vögtle haben folgende kath. Exegeten der These Cullmanns zugestimmt: *Boismard*, *Spicq*, *Benoit*, *Schmid*. – Nachtrag: Der erst während der Drucklegung dieses Aufsatzes erschienene Schlußteil der erhellenden Untersuchung *A. Vögtles* bringt folgendes Ergebnis: „Am ungezwungensten läßt sich die Mt-Fassung als sekundäre Bearbeitung des Mk-Berichtes erklären“; vgl. a. a. O., 2 (1958) 101.

kennt er Mt 16, 16 dessen *Gottessohnschaft*⁸⁴. Und während Jesus gegenüber dem Messiasitel von Mk 8, 29 die auch sonst bezeugte kühle Zurückhaltung übt (8, 30), ja Petri allzu irdische Messiasvorstellung als diabolisch zurückweist (Mk 8, 33), preist er das Bekenntnis zu seiner Gottessohnschaft als göttliche Inspiration (Mt 16, 17) und ihren Sprecher selig. Es handelt sich daher bei Mt 16 und Mk 8 um zwei sachlich ganz verschiedene Vorgänge, die Mt wegen ihrer rein formalen Ähnlichkeit literarisch ineinanderverwoben hat.

Wann nun der Dialog zwischen Petrus und Jesus wirklich stattgefunden hat, ist kaum mehr auszumachen. Cullmann sucht den ursprünglichen Rahmen in der Abendmahlsüberlieferung und beruft sich hierfür auf Lk 22, 31 ff⁸⁵. Auffallend ist jedenfalls, daß Petrus auch bei Joh 6, 69 ein ähnliches Christusbekenntnis im Zusammenhang mit der Eucharistierede ablegt⁸⁶. Aber soll Jesus mit der Erklärung des Namens Kephas bis zum letzten Abend seines Lebens gewartet haben? Das ist nicht sehr glaubwürdig. Wir werden daher eingestehen müssen: eine *zeitliche Fixierung* von Mt 16, 17–19 ist *nicht mehr möglich*. Sicher ist es ein echtes Wort Jesu, wahrscheinlich vor seinem Tode gesprochen.

Aber gerade die Echtheit des Spruches im Munde Jesu wird — wir haben es schon eingangs festgestellt⁸⁷ und wir müssen uns damit nochmals befassen — von einer breiten Richtung innerhalb der protestantischen Theologie abgelehnt. Nicht als ob der von uns exegisierte Inhalt des Mt-Logions im wesentlichen bestritten würde. Kümmel z. B. stimmt mit uns überein, daß die Stelle keinen anderen Schluß zulasse, als daß hier eine „organisierte“ Kirche ins Auge gefaßt ist⁸⁸, daß die *Person* des Petrus als Fundament dieser Kirche erscheint⁸⁹ und daß hier diesem Petrus eschatologisch gültige Vollmacht zugeschrieben wird⁹⁰. Eben des-

84) Vgl. J. Bieneck, Sohn Gottes als Christusbezeichnung der Synoptiker: *ATHANT* 21 (1951) 50; Cullmann, *Christologie* 286; 292; Vögtle, Messiasbekenntnis 261. Der Evangelist versteht die Gottessohnschaft sicher im metaphysischen Sinne. Eine andere Frage ist, ob Petrus selbst im Augenblick seines Bekenntnisses an diese letzte Würde Jesu oder „nur“ an dessen Messianität dachte. Für die erstere Annahme spricht der inspiratorische Charakter seiner Aussage. Es bleibt aber auffällig, daß die Jesusprädikate, die Petrus in der Apg verwendet, eher in die andere Richtung weisen. Der geschichtliche Charakter und der Sinn des Jesuslogions vom Kirchenbau (Mt 16, 18 f) bleiben von der Deutung des Gottessohnprädikates V. 16 unberührt.

85) *Petrus*, 203; *Ders.*, *ThWNT* VI, 105.

86) Nach Cullmann, *Christologie*, 292 sind die Ausdrücke „Sohn Gottes“ (Mt 16, 16) und „Heiliger Gottes“ (Joh 6, 69) fast auswechselbar.

87) Namen s. Anm. 8–19.

88) Jesus und die Anfänge der Kirche, 25.

89) *Ebd.*, 22.

90) *Ebd.*, 23. G. Bornkamm, *Enderwartung und Kirche*, 254 wendet gegen die jesuanische Herkunft von Mt 16, 17–19 vor allem die Tatsache ein, daß die ekklesia von Mt 16, 18 sich nicht einfach mit dem traditionellen jüdischen Gottesvolk-Gedanken fassen lasse, sondern durchaus institutionellen Charakter trage, charakterisiert durch Lehr- und Disziplinargewalt eines Apostels. Der Einwand steht und fällt mit der Voraussetzung, daß Jesu Gedanken den Rahmen der jüdischen Vorstellungen nicht überschreiten konnten.

wegen aber kann der Spruch nach Kümmel nicht vom historischen Jesus, sondern nur und erst aus der Urgemeinde stammen⁹¹. Was zunächst die Zuteilung solch eschatologischer Vollmacht betrifft, so stehe sie im Widerspruch zum sonstigen Verhalten Jesu, konkret zu Mk 10, 35 ff; denn an dieser Stelle habe Jesus die Zebedaidenbitte um Ehrenplätze im Reiche Gottes zurückgewiesen und damit die „Verfügung über das eschatologische Handeln Gottes für seine Person abgelehnt“⁹². Allein dieser Einwand hält nicht stand, weil Jesus hier nur die eigenmächtige Zuteilung von Ehrenplätzen auf Grund menschlicher Ambition und Petition ablehnt, eine Auszeichnung auf Grund göttlicher Prädestination aber durchaus anerkennt (10, 40). Um göttliche Prädestination aber handelt es sich bei Petrus.

Öfter und nachdrücklicher wird nun von der protestantischen Forschung der andere, grundsätzliche Einwand erhoben, daß die Idee einer *organisierten* Kirche im noch dauernden *alten Äon* ein Widerspruch sei zu Jesu Botschaft vom Reiche Gottes. Wollte man freilich einen prinzipiellen Widerspruch schon darin erblicken, daß das Reich Gottes wesentlich zukünftig, die Kirche aber in der irdischen Zeit gegenwärtig sei, so läßt sich dieser Einwand dadurch widerlegen, daß das Neue Testament eine bereits jetzt vorhandene Gegenwärtigkeit der zukünftigen Gottesherrschaft kennt, nämlich in Person und Wirken Jesu und *mutatis mutandis* in dem von Jesu autorisierten Jüngerkreis. Gegenwart und Zukunft sind für das messianische Bewußtsein Jesu — sofern man ein solches anerkennt — zwar nicht identisch, aber sicherlich nicht gegensätzlich⁹³. Der Einspruch der protestantischen Theologie gegen die Echtheit der in Mt 16, 18 verkündeten Kirchengründung erfolgt darum meist in anderer Form.

Von A. Schweitzer bis R. Bultmann und darüber hinaus wird die These vertreten, Jesus habe mit dem Anbruch der vollendeten Basileia unmittelbar nach seinem Tode gerechnet, für eine ekklesia bleibe daher überhaupt kein Platz. Jesu *Naherwartung* der Parusie mache eine Kirchengründung durch ihn undenkbar oder wenigstens unwahrscheinlich.

Die Unhaltbarkeit dieser Meinung ist zu erweisen aus der gerade von Kümmel⁹⁴ eindrucksvoll aufgezeigten Tatsache, daß Jesus deutlich und unüberhörbar mit einer *Zwischenzeit* zwischen seinem Tod und seiner Wiederkehr als Menschensohn-Richter rechnete. Kündigt doch Jesus Tage an, da der Bräutigam nicht mehr da sein werde, womit dann Veranlassung zum Fasten gegeben sei (Mk 2, 20). Beim Abendmahl spricht er von einer Frist, da er nicht mehr vom Wein trinken werde, bis er ihn wiedertrinke in der Basileia (Mk 14, 25), von einer Frist also zwischen seinem Weggang und seiner Parusie⁹⁵. Und wenn nach Mk 13,

91) Kümmel, Jesus und die Anfänge der Kirche, 25.

92) Ebd., 24.

93) Vgl. auch Cullmann, Petrus, 216.

94) Verheißung und Erfüllung, 58–76.

95) Das „bis er wiederkommt“ von 1 Kor 11, 26 ist der authentische Kommentar zu Mk 14, 25.

10 vor der Wiederkunft des Menschensohnes (Mt 24, 14: vor dem Ende) das Evangelium *allen* Völkern gepredigt sein muß⁹⁶, dann muß die Zwischenzeit zwischen Tod und Parusie Jesu eine gewisse Dauer haben. Wie lange diese währt, erfahren wir nicht, da den Tag und die Stunde niemand, auch nicht der Sohn weiß (Mk 13, 32). Darum kann auch Mk 13, 30 („Wahrlich ich sage euch, dies Geschlecht wird nicht vergehen, bis dies alles geschieht“) kaum bedeuten, daß die Parusie noch während der Zeit der jetzt lebenden Generation vollendet sein wird⁹⁷. Der exegetische Befund spricht dafür, daß Jesus von einer Zwischenzeit zwischen seinem Tod und dem vollendeten Hereinbrechen des Reiches Gottes wußte. Damit ist aber prinzipiell Raum für die Möglichkeit der Kirche im Denken Jesu gegeben. Dies gilt selbst dann, wenn man, wie Kümmel auf Grund seines Verständnisses von Mt 10, 23; Mk 9, 1; 13, 30 tut⁹⁸, diese Zwischenzeit auf die Spanne bis zum Tod der Letzten aus der Generation Jesu einengen würde, was aber exegetisch nicht berechtigt ist. Wann immer die Parusie kommen mag, auch wenn Jesus sie in der absehbaren Lebenszeit seiner Generation sollte erwartet haben: in den harten Drangsalen der Endzeit bedurfte seine Gemeinde in jedem Falle des festen Halts, des rettenden Felsen, der vor dem Ansturm der Unterwelt Sicherheit und Rettung bietet.

Kümmel hält sich nun an einen letzten Ausweg, der nach seiner Meinung die Annahme einer Kirchengründung auf Grund von Mt 16, 18 f unmöglich machen soll. Er argumentiert dahingehend, daß Jesus für die besagte Zwischenzeit keinerlei Vorsorge getroffen habe⁹⁹, daß er keineswegs „mit einem irgendwie gestalteten Zusammenschluß der Jünger zu einer Sondergemeinde“ nach seinem

96) Kümmel, Verheißung, 78. spricht Mk 13, 10 dem historischen Jesus ab und der Urkirche zu, weil Jesus seine Mission nur an Israel gerichtet wußte. J. Jeremias, Jesu Verheißung für die Völker (1956) 19 f, hält das Wort für eine echte Aussage Jesu, deutet es aber nicht auf die Missionierung der Heiden, sondern auf die an die Heiden ergehende Proklamation der Herrschaftsergreifung Gottes beim *Endgericht*. Beide Erklärungen sind unhaltbar. Die Beschränkung der Mission auf Israel galt nur für die Lebenszeit Jesu. Sein Tod eröffnet den Völkern das Heil (Mk 10, 45; 14, 24; Mt 8, 11; 24, 32 ff). Gewährung des Heils ohne Predigt und Glauben daran ist aber nach der Grundauffassung des Evangeliums undenkbar.

97) Die Lösung wird man mit M. Meinertz, „Dieses Geschlecht“ im NT: BZ N. F. 1 (1957) 287 f, darin suchen, daß man „dieses Geschlecht“ nicht zeitlich von der lebenden Generation, sondern allgemein vom sündigen Volk der Juden überhaupt versteht. Oder man hält an der chronologischen Deutung auf die lebende Generation fest, dann wird man ταῦτα πάντα nicht distributiv fassen (jeder einzelne der aufgeführten Parusievorgänge wird noch zu Lebzeiten dieser Generation geschehen), sondern komplexiv (Das Parusiegeschehen als eine Ganzheit, als eine alle genannten Einzelvorgänge umfassende Einheit) und inchoativ: Die Ganzheit des Parusiegeschehens beginnt bereits in dieser Generation. Die Formulierung „das alles“ von Mk 13, 10 kann zudem auf die Urgemeinde zurückgehen, der ja Tod und Auferstehung Jesu und erst recht die angekündigten Drangsale Jerusalems als Teile der Parusie gelten.

98) Verheißung und Erfüllung, 53–57.

99) Jesus und die Anfänge der Kirche, 15.

Tode „rechnete“¹⁰⁰. Danach sei die Idee der *organisierten Kirche* von Mt 16, 18 f unhaltbar, weil Jesus eine vorsorgliche Planung für die Zeit nach seinem Tode vermissen lasse.

V

Eine solche Behauptung aber läßt sich nur dann aufstellen und aufrechterhalten, wenn man — wie Kümmel — das Abendmahl Jesu völlig außer acht läßt¹⁰¹. Denn in Wirklichkeit enthüllt es deutlich Jesu Vorsorge für die Zeit nach seinem Tode. Es entsprang ja nicht einem Augenblickseinfall Jesu, sondern ist Verwirklichung einer lang gehegten und ersehnten Planung (Lk 22, 15), ist Jesu Testament und sollte, wie der in der ältesten Überlieferung bei Paulus und Lukas stehende Wiederholungsbefehl dartut¹⁰², eine Dauereinrichtung, eine Institution nach seinem Tode werden. Wie denn auch die Mahle der Urgemeinde nicht bloß gewohnheitsmäßige Veranstaltungen waren, die erst nachträglich und allmählich mit besonderem eucharistischen und ekklesiologischen Sinn aufgeladen wurden, sondern Ausführung des letzten Willens ihres Meisters. Die Bedeutung des Abendmahls für die Gründung der Kirche hat erstmals F. Kattenbusch mit genialem Blick hervorgehoben¹⁰³, wenn auch seine Formulierung: das Abendmahl sei *der* Gründungsakt der Kirche¹⁰⁴ zu weitgehend ist, weil die Gründung der Kirche nicht ein einzelner Akt, sondern eine ganze Aktkette darstellt. Die ekklesiologische Rolle des Abendmahls besteht in einem Doppelten:

1. in einer letzten, intensiven Verankerung der Jüngergemeinschaft in der Person Jesu;
2. in einer extensiven Ausweitung der Jesugemeinschaft auf die Heiden.

100) Ebd., 16. Ähnlich erklärt Kümmels Schüler *Grässer*, *Parusieverzögerung*, 67: „Positiv wird diese Zwischenzeit gar nicht bestimmt als eine ... besonders heilsgeschichtlich qualifizierte, sondern allenfalls negativ als eine ‚dunkle Pause‘ ...“ Daß die durch Kreuz und Auferstehung heraufgeführte neue heilsgeschichtliche Situation im Bewußtsein des historischen Jesus bereits fest verankert war, ist unwahrscheinlich, zumindest unerweislich.“

101) Noch weniger verständlich ist, daß *Grässer* das Abendmahl übergeht. Da er die Unhaltbarkeit einer Kirchenstiftung durch Jesus damit begründet, daß er die entscheidenden Momente der nachösterlichen Entwicklung, nämlich die Erscheinungen des Auferstandenen, Himmelfahrt, Pfingsten, Taufe und Kirche aufzählt (vgl. S. 68), sie aber in der Verkündigung des, genauer gesagt: *seines* synoptischen Jesus vermißt, hätte er zum Abendmahl mindestens Stellung nehmen müssen, da dieses doch sicherlich zu den konstitutiven Merkmalen der Urkirche gehört.

102) Der Stiftungsbefehl „Tut dies zu meinem Gedächtnis!“ fehlt zwar bei Mk/Mt, ist aber sachlich im eschatologischen Ausblick Mk 14, 25 = Mt 26, 29 enthalten. Vgl. *Betz*, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter I/1* (1955) 23 f.

103) Der Quellort der Kirchenidee 143–172. Ihm folgen u. a. *G. Gloege*, *Reich Gottes und Kirche*, 241; 331; *A. Juncker*, *Neuere Forschungen zum urchristlichen Kirchenproblem*: NKZ 40 (1929) 199 ff; *H.-D. Wendland*, *Die Kirche als göttliche Stiftung* 14 f; *J. Jeremias*, *Die Abendmahlsworte Jesu* (1949²) 102; *A. Oepke*, *Herrnspruch*, 143 ff; *Ders.*, *Das neue Gottesvolk*, 173 ff; *Nepper-Christensen*, *Wer hat die Kirche gestiftet?* 33; *A. Fridrichsen*, *Messias und Kirche: Ein Buch von der Kirche*, 36 ff.

104) Quellort, 169.

1. Im Abendmahl findet eine letzte Konzentrierung der Jüngerschaft auf Jesus statt. Im Saale steht der heilige Rest Israels, der Menschensohn mit seinen Erwählten, den Zwölfen als den Repräsentanten des heilsgeschichtlichen Gottesvolkes, zum Mahle versammelt. Das Mahl hat schon auf Grund seiner natürlichen Symbolik ekklesiologische Bedeutung. Denn nach israelitischer Auffassung ist das Mahl nicht ein belangloses und zufälliges Nebeneinander von gleichzeitig Essenden, sondern Ausdruck einer Lebensgemeinschaft. Gemeinsam essen heißt von der gleichen Speise, aus den gleichen Kraftquellen sein Leben aufbauen, heißt eine Quasiverbrüderung eingehen. Gilt dies schon für die gewöhnliche Mahlgemeinschaft, dann erst recht für das Abendmahl. Denn da handelt es sich um eine gemeinsame Speise ganz eigener und einmaliger Art: Jesus gibt im Abendmahl sich selbst, seine leibhaftige Person zum Genuß hin¹⁰⁵. Er, in dessen Person bereits die Basileia mit ihren Kräften gegenwärtig ist, wird zum innersten Besitz der Seinen. Auf Grund der eucharistischen Realpräsenz bleibt den Jüngern auch nach dem Tode des Meisters, was zu seinen Lebzeiten bereits an eschatologischer Erfüllung gegeben war: die Gegenwärtigkeit der Gottesherrschaft in Jesu Person. Und diese Gegenwärtigkeit der Basileia führt im Abendmahl bereits zu einer eschatologischen Verwandlung und Verklärung von Naturdingen¹⁰⁶: Brot und Wein werden zu Jesu Leib und Blut und zu einer Garantie für die endzeitliche Vollendung. Der Genuß der sakramentalen Speise aber macht die Basileia in ungeahnter Weise gegenwärtig in den Jüngern.

So ist das Abendmahl eine letzte intensive Konsolidierung und Verankerung der Jüngergemeinschaft in der Person ihres Herrn. Es verbindet die Mahlteilnehmer aber nicht nur innigst mit Jesus, es schließt sie auch untereinander zusammen zum neuen Gottesvolk. In allen Teilnehmern wohnt und wirkt der gleiche Herr. Er ist Quell und innerstes Lebensprinzip des neuen Gottesvolkes.

2. Damit erschöpft sich die kirchenbauende Bedeutung des letzten Mahles Jesu keineswegs. Denn es weitet die Jesusgemeinde auch aus auf die Völker, die Heiden. Und zwar geschieht dies dadurch, daß es sakramentale Darstellung seines Todes ist. Von der Idee des Menschensohnes, zu dem ein entsprechendes Volk gehört, ausgehend, war Kattenbusch auf die kirchenstiftende Qualität des Abendmahls aufmerksam geworden. Er hat diesen Zusammenhang aber mehr genial geschaut als exegetisch stichhaltig begründet und man hat seine Linienführung als Konstruktion des Systematikers, als „dogmatisches Postulat“¹⁰⁷ charakterisiert und abgewertet. Unanfechtbarer und exegetisch wohlbegründeter erscheint indes der Rekurs auf die Gottesknechtstheologie, die den Abendmahlsaussagen

105) Näheres Betz, *Eucharistie* I/1, 38–53.

106) Vgl. M. Schmaus, *Das Kommen des Herrn und die Feier der Eucharistie*: Mayer-Quasten-Neunheuser, *Vom Mysterium Christi* (1951) 29.

107) So W. G. Kümmel, *Kirchenbegriff und Geschichtsbewußtsein in der Urgemeinde und bei Jesus*: *Symb. Bibl. Ups.* 1 (1943) 33.

Jesu zugrundeliegt¹⁰⁸. Der Ebed Jahve hat, auch wo er, wie in der LXX oder im Spätjudentum oder bei Jesus individuell-messianisch gedeutet wird, immer eine Beziehung auf das Volk, er ist Stellvertreter und Repräsentant des ganzen Volkes. Schon längst hatte es Jesus als seine Bestimmung erkannt, den Leidensweg des isaianischen Gottesknechtes zu gehen. Darum gehört zu seiner messianischen Aufgabe—ganz anders als im zeitgenössischen Judentum—der Tod. Aus diesem Bewußtsein heraus hatte er seine Leidensankündigungen gegeben. Die Idee des Menschensohnes mit der des Gottesknechtes vereinend hatte er verkündet, er wolle sein Leben geben als Lösegeld für die vielen (Mk 10, 45). In Verfolg dieser Linie erklärt er nun beim Abendmahl, sein Leib, den er zum Genuß darreicht, werde hingegeben für die vielen (vgl. Lk 22, 20)¹⁰⁹, sein Blut vergossen für die vielen (Mk 14, 24). Damit deutet Jesus im Abendmahl seinen Tod. Das ἀντὶ πολλῶν von Mk 10, 45 und das ὑπὲρ πολλῶν von Mk 14, 24 ist echte Gottesknechtstheologie in kürzester Form: Jesus stirbt an Stelle der vielen, die eigentlich ihr Leben verwirkt haben. Er nimmt deren Tod auf sich. *Sein* Tod kommt ihnen zugut, geschieht *für* sie; er bezieht sich auf sie, d. i. er zieht sie an sich heran und in sich hinein, und damit auch, weil es der gottverfügte Tod des Ebed Jahve ist, zu Gott hin. Dieser Tod ist darum nicht Hindernis und Ende für die Realisierung des Gottesvolkes, sondern im Gegenteil Förderung und Schaffung *neuer* Möglichkeiten. Denn jene vielen, die Jesus wie der isaianische Gottesknecht als Anteil gewinnt, sind nun nicht mehr bloß die Gläubigen aus Israel, sondern die große Zahl, die Gesamtheit der Menschen, die *auch* die Heiden umschließt¹¹⁰. So deutet Jesus im Wort, was er anderntags vollbringt: sein blutiges Sterben ist Heilstod für alle, es wirkt auch den Heiden das Heil, eröffnet ihnen den Zugang zu seiner Gemeinschaft, zur Kirche. Das Abendmahl ist als kultische Vorwegnahme des Todes Jesu eine Ausweitung, eine Extension seines bis dahin auf Israeliten beschränkten Qahal zur ἐκκλησία im paulinischen Sinn, zur Kirche aus Juden *und Heiden*.

Was das Wort ausdrückt, unterstreicht die *Handlung*. Die Darreichung der sakramentalen Gaben seines Leibes und Blutes symbolisiert die grundsätzliche Bestimmung seines Lebens und Sterbens auf die Menschen hin, die Zuwendung der Heilsfrucht seines Erlösertums an sie. Und da die den Brot- und Kelchspruch erläuternden Appositionen „hingegeben für die vielen“ und „vergossen für die vielen“ nicht nur Jesu Hingabe in den Kreuzestod, sondern als Spendeformel ebenso seine Darreichung an die Kommunizierenden meint, liegt in diesen Sätzen eine Freigabe der Kommunion auch für die Heiden, eine grundsätzliche

108) Gottesknechtstheologie in den Abendmahlsberichten finden auch E. Lohmeyer, Gottesknecht und Davidsohn (1953²) 59; E. Schweizer, Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern (1955) 84; E. Lobse, Märtyrer und Gottesknecht (1955) 122 ff.; O. Cullmann, Christologie 63 f. Vgl. noch J. Betz, Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter II/1 (erscheint demnächst). 109) Die lukanische Form „für euch“ ist sekundäre Abwandlung eines ursprünglichen „für die vielen“. Vgl. Betz, Eucharistie II/1.

110) Vgl. Jeremias, Abendmahlsworte, 108 ff.

Anerkennung ihrer Zugehörigkeit zu ihm und zum neuen Gottesvolk ausgesprochen. Im Abendmahl ist implizit ein Missionierungsauftrag an die Heiden enthalten, es ist die Ausweitung seines Qahal auf alle Menschen.

Die genannten ekklesiologischen Aspekte des Abendmahls leuchten nochmals auf in der Diatheke-Aussage beim Kelch. Ihre älteste Formulierung, die wohl auch dem Wortlaut im Munde Jesu am nächsten kommt, liegt bei Lukas und Paulus vor¹¹¹ und lautet: „Dieser Kelch ist die neue Diatheke in meinem Blute“ (Lk 22, 20; 1 Kor 11, 25). Die neue Diatheke, die als sakramentaler Trank dargereicht wird, ist (da die Abendmahlsaussagen Jesu zutiefst von der Gottesknechtstheologie aus gestaltet sind) Jesu leibhaftige sich im blutigen Sühnetod opfernde Person, der sühnende Gottesknecht, der nach Is 42, 6 und 49, 8 die Diatheke in Person ist. So drückt das Trinken des Diathekekelches wiederum die Verankerung der Gemeinschaft in Jesu Person aus.

Ebenso deutlich, wenn nicht noch deutlicher, tritt im Diathekebegriff das gemeinschaftzeugende, Volk schaffende Moment zu Tage. Diatheke = berit sagt ja den auf Gottes souveränem Gnadenwillen beruhenden Bund des ganzen Volkes mit ihm aus. Als berit steht darum der Gottesknecht für das ganze Volk. Zu ihm gehören aber bereits bei Isaias die vielen, die Heidenvölker, die der Ebed als Anteil für sich und damit auch für Gott gewinnt. Darum stellt die Gefolgschaft Jesu einen neuen Bund dar, der Juden und Heiden umfaßt, die Kirche.

Wenn manche Forscher die Kirchengründung Jesu bestreiten, weil er nie von *seinem Volke* gesprochen: hier im Diathekewort beim Abendmahl hat er es (wenigstens implizite) getan.

Die Beziehung des Abendmahls auf die Kirche kommt schließlich noch darin zum Ausdruck, daß ersteres als Institution laut des eschatologischen Ausblicks Mk 14, 25 genausolange währt, wie letztere, von Jesu Tod bis zur Parusie. Das Abendmahl ist so die einzigartige Vorsorge Jesu für die Seinen während dieser Zeit. Als solche tritt es neben das Wort an Petrus Mt 16, 17–19. Garantiert letzteres die *äußere Festigkeit* der Kirche, so das Abendmahl deren *innerstes Leben*. Was es aber an ekklesiologischer Wirkung hat, das verdankt es dem Tode Jesu, dessen kultische Vorwegnahme es ist. Im Tode Jesu wurde die Scheidewand zwischen Juden und Heiden niedergerissen (Eph 2, 14).

Eine Zusammenfassung ergibt: Die Annahme der Kirchengründung durch den historischen Jesus steht nicht nur nicht im Widerspruch zu dessen genuiner Botschaft, sie wächst vielmehr organisch aus ihr heraus¹¹². Die Reich-Gottes-Idee, von der liberalen Kritik oft genug als Widerspruch zur Kirche hingestellt, hat eine Note, derzufolge die Basileia auf Gegenwärtigkeit angelegt ist, grundlegend in der Person Jesu, sekundär auch in den ihm zugehörigen Menschen. Zur

111) Vgl. H. Schürmann, Der Einsetzungsbericht Lk 22, 19–20; Ntl. Abh. 20/4 (1955) 113.

112) Vgl. auch Oepke, Herrenspruch, 163.

Schaffung eines Gottesvolkes drängt schon das messianische Amt Jesu als Menschensohn und Gottesknecht. Der Kern dieses Volkes, der Zwölferkreis, läßt sich, da er unmittelbar nach der Auferstehung sofort in Erscheinung tritt, nur als Schöpfung des irdischen Jesus begreifen. Das Abendmahl rückt die kirchenstiftende Intention Jesu nochmals in helles Licht und weitet die ekklesia auf alle Völker aus. Das alles sind Schritte auf dem Wege der Kirchengründung, die vor Jesu Tod liegen. Ob das entscheidende Logion an Petrus Mt 16, 17–19 auch in diese Zeit vor Ostern fällt, ist nicht ganz sicher, aber m. E. wahrscheinlich. Sollte es aber nach Ostern zu datieren sein, so ist es doch echtes Wort des wirklichen Christus und nicht erst Gemeindebildung. Was Jesus während seines irdischen Lebens grundgelegt, das führt er als Auferstandener weiter: er setzt Petrus in das Hirtenamt über seine Schafe ein (Joh 21, 15). Schließlich vollendet der Erhöhte seinen Kirchenbau durch die Sendung des Heiligen Geistes zu Pfingsten. Die Auferstehung ist darum nicht, wie G. Bornkamm in seinem Jesusbuch meint¹¹³, Ursprung und Anfang der Kirche, sondern deren Vollendung. Ursprung und Anfang liegen bereits in der Person und im Wirken des *irdischen* Jesus.

Der katholische Theologe kann darum den eingangs zitierten Satz des Antimodernisteneides auch mit ehrlichem wissenschaftlichen Gewissen unterschreiben.

113) Jesus von Nazareth, 170.

DIE UNSICHTBARE REGIERUNG DER KIRCHE

Von Karl Hardt

Man mag das 20. Jahrhundert beurteilen wie man will — das eine hat es jedenfalls vor den vorhergehenden voraus, daß in ihm die Sehnsucht nach der Einheit der Christen aufgebrochen ist, nicht nur als vages Gefühl oder fromme Stimmung, sondern als lebendige Tat in untrüglichen Zeichen, im Gebet der gesamten Christenheit, in den Gesprächen und Konferenzen zur Wiedervereinigung im Glauben, in der Gründung des Weltrates der Kirchen. Die Spaltung wird als Ärgernis empfunden, als lähmendes Hindernis in den Missionen. Ein neues Kirchenverständnis ist in den Seelen erwacht und macht sich in fast allen Christlichen Gemeinschaften geltend, gefördert auf katholischer Seite durch die Enzyklika „*Mystici Corporis*“, im Protestantismus zuletzt sichtbar geworden durch die Einsetzung einer Kommission in Evanston zur Untersuchung des Verhältnisses zwischen Christus und seiner Kirche. Man darf hoffen, daß einem so ehrlichen, anhaltenden eifrigen Streben die Güte und Barmherzigkeit Gottes den Erfolg nicht versagen wird, mag er auch erst einer späteren Generation vorbehalten sein.

Wenn man die Anstrengungen um die Wiedervereinigung im Glauben überschaut, kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß sie noch zu sehr in den Randgebieten stecken bleiben und an den entscheidenden Problemen vorbei oder drum herum gehen. Nur von den grundlegenden Ansatzpunkten her können alle übrigen Kontroversfragen, die darauf aufbauen und davon abhängig sind, gelöst werden. Hier fallen bereits erste und endgültige Entscheidungen, die das ganze System berühren. So ähnlich wie beim Mainzer Dom sich die Ausbesserung der Gewölbe als nutzlose Arbeit erwiesen hat, solange die Fundamente nicht in Ordnung waren, so wird alles Ringen und Mühen um die Einheit der Christen vergeblich sein, solange man nicht den Mut aufbringt, an die Hauptwurzeln der Gegensätze heranzugehen und die fundamentalen Differenzen anzupacken.

Die beiden Probleme, die eigentlich eine Einheit bilden und fast alle anderen Kontroversen irgendwie tangieren oder vorwegnehmen, über die man zuerst einmal ins Gespräch kommen und sich einigen müßte, sind das Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche und die unsichtbare Regierung der Kirche durch ihr Haupt Jesus Christus. Solange diese beiden Tatsachen der Offenbarung zusammen mit den aus ihnen sich ergebenden Konsequenzen nicht anerkannt und bejaht sind, hat es keinen großen Wert, andere Dogmen, etwa die Mariendogmen oder die Dogmen über das Papsttum, zu diskutieren. Denn die ganze Dogmenentwicklung sowie der Ausbau der kirchlichen Organisation sind zurückzuführen auf ihr innerstes aktives Prinzip, das Haupt des mystischen Leibes Jesus

Christus, der im Heiligen Geist seinen ganzen Leib beherrscht und regiert. Nur wenn man diese Wahrheiten ins Bewußtsein gehoben und im Glauben demütig anerkannt hat, wird die Entfaltung der Offenbarung und der Verfassung der Kirche überhaupt erst einsichtig. Sie bieten dazu noch den Vorteil, daß sie beide aus der Heiligen Schrift einwandfrei bewiesen werden können und darum eine geeignete gemeinsame Ausgangsbasis für die Gespräche zwischen den Konfessionen abgeben.

Die Beweisführung bekommt eine breitere und sicherere Grundlage und damit eine stärkere Überzeugungskraft, wenn man von der allgemeinen Vorsehung und Weltregierung Gottes ausgeht. Auf diesem Hintergrund wird ganz besonders deutlich erkennbar, wie Gott die Kirche in einzigartiger Weise vor der gesamten übrigen Schöpfung durch seine Fürsorge ausgezeichnet und begnadet hat, indem er nämlich den Heiligen Geist in ihre Gemeinschaft hineingesandt und Christus zu ihrem unsichtbaren Haupt bestellt hat. Dabei setzen wir die Gottheit Christi und die Gottheit des Heiligen Geistes sowie auch die Gründung der Kirche durch Christus als gegeben voraus. Wer diese Tatsachen leugnet, mit dem können wir auf dem Boden des Christentums keine Gespräche führen.

Die allgemeine göttliche Vorsehung

Die bis auf die unscheinbarsten Kleinigkeiten des menschlichen Lebens sich erstreckende Vorsehung und Weltregierung Gottes gehört zum christlichen Glaubensgut. Der Allmächtige lenkt die Geschehnisse der Völker mit überlegener Weisheit im scheinbaren Wirrwar der geschichtlichen Ereignisse. Auch das Schicksal jedes einzelnen Menschen bis in seine letzten unsichtbaren Verflechtungen und niederdrückenden Belastungen ruht wohlgeborgt in seiner Hand.

Bereits das Alte Testament entwirft ein ergreifendes Bild von der liebenden Sorge Gottes für den Menschen. Vor allem die Psalmen erzählen uns in menschlicher Sprache und irdischen Gleichnissen von der unbegreiflichen Vorsehung des Weltenschöpfers. Mit zärtlicher Aufmerksamkeit überwacht er unseren Lebensweg und all unser Tun. „Mein Wandeln und mein Ruhen prüfetest Du, und alle meine Wege sind Dir wohl vertraut“ (Ps 138, 3). „Er ist der Hirte unseres Lebens, der uns zu den Triften wahren Menschentums und zu den Quellen der Vollendung führt“ (Ps 22).

Aber niemand hat es wie Christus verstanden, die bis zu den kleinsten seiner Geschöpfe sich herablassende Vatergüte Gottes uns Menschen nahezubringen. Mit so lichtvollen, liebeerfüllten und die Herzen gefangennehmenden Worten, die er dem Geheimnis Gottes entnommen hat, konnte nur der eingeborene Sohn von seinem Vater sprechen, wie ihm die Sorge selbst um die unscheinbarsten Lebewesen, die Vögel des Himmels und die Lilien des Feldes (Mt 6, 26—30), am Herzen liegt. Wenn kein Sperling vom Dache fällt, ohne daß der Vater darum

weiß, und wenn er das Gras, das heute auf dem Felde steht und morgen in den Ofen geworfen wird, so wunderbar ausgestattet hat, um wieviel mehr wird er sich des Menschen annehmen.

Mit diesen Vergleichen aus der Natur will uns der Heiland klarmachen, wie sich die Vorsehung und Weltregierung Gottes in dieser geradezu minutiösen Sorge für die Geschöpfe auswirkt. Gott hat das Leben der einzelnen Menschen wie auch das Schicksal der Völker vollständig in seiner Hand. Seine Allmacht lenkt die Geschichte zu dem Ziel hin, das er ihr von Ewigkeit her gesetzt hat. Gott bleibt der unumschränkte Herr der Welt und ihrer Geschicke. Von seiner Vorsehung und Weltregierung ist die Kirche nicht auszunehmen. Sobald wir Christen im Glauben die Vorsehung und Weltregierung Gottes anerkannt haben, wird es uns von selber einsichtig, daß sich seine allmächtige Liebe in vorzüglicher Weise der Kirche wegen ihrer überaus wichtigen Aufgaben und Zwecke, die er in der Heiligen Schrift und Tradition geoffenbart und festgelegt hat, zuwenden muß. Diese wird seine Weltregierung bis in die letzten Feinheiten des ewigen Planes mit göttlicher Präzision verwirklichen. Die Kirche ist der Allmacht seiner überlegenen Führung ebenso unausweichlich unterworfen wie die Menschheit und ihre Geschichte. Darum wäre es höchst inkonsequent, an die Vorsehung und Lenkung der übrigen Schöpfung zu glauben, diesen Glauben aber nicht auf die Kirche anzuwenden oder die absolute Souveränität Gottes innerhalb ihres Raumes irgendwie einzuschränken.

Die göttliche Vorsehung und Regierung der Kirche

Man darf mit Recht voraussetzen und annehmen, daß Gott mehr Mühe und Fleiß auf die Regierung seiner Kirche verwenden wird als auf die Erhaltung aller anderen Wunderwerke seiner Welten, die er geschaffen hat. Wenn kein Sperling ohne seinen Willen auf die Erde fällt, um wieviel mehr wird er den Mantel seiner Barmherzigkeit über die Kirche breiten, um ihre Blöße zu decken und sie zu schützen vor allen Stürmen. Oder sollte die Kirche etwa nicht die Worte des 90. Psalms auf sich beziehen dürfen? — „Mit seinen Fittichen beschirmt er dich und unter seinen Flügeln bist du wohl geborgen. Gleich einem Schilde deckt dich seine Treue, du brauchst nicht bangen vor dem Graun der Nacht, nicht vor dem Pfeile, der am Tage schwirrt, nicht vor dem Unheil, das im Finstern schreitet . . .“ Ist die Kirche doch das Werk seines Erbarmens, die Stiftung seines Herzens. Aus dem geöffneten Herzen des Welterlösers ist sie entsprungen. Um sie zu gründen, hat der Sohn Gottes Blut und Leben am Kreuze dahingegeben. Wie sehr muß er sie geliebt haben (Eph 5, 25)! Kann man da annehmen, daß er sich nicht um sie kümmert, nachdem sie ihre Sendung an die ganze Welt und alle Jahrtausende übernommen hat? Im Gegenteil, seine Liebe, mit der er sich für sie am Kreuze dahingeopfert hat, bestärkt uns in der Überzeugung, daß er seine Kirche in ganz besonderer Weise schützen und lenken wird.

Von dem Glauben an die göttliche Vollmacht der Kirche und ihre Lehre hat Christus das ewige Schicksal des Menschen abhängig gemacht (Mk 16, 15; Joh 3, 18). Darum darf die Kirche in der Erfüllung ihrer Sendung, der Verkündigung der Wahrheit, nicht versagen, damit niemand durch ihre Schuld ewig verloren geht. Deshalb ist Gott um der Gerechtigkeit willen geradezu verpflichtet, über seine Kirche zu wachen. In der Tat legt Christus seine eigene und zugleich des Vaters göttliche Autorität in die Waagschale. „Wer euch hört, der hört mich, und wer euch verwirft, der verwirft mich. Wer aber mich verwirft, der verwirft den, der mich gesandt hat“ (Lk 10, 16). Er identifiziert sich und seinen Vater also mit der Kirche. Zu all dem spricht er noch die Gerichtsworte: „Und wenn man euch nicht aufnimmt und eure Worte nicht hören will, so geht fort aus jenem Haus oder jener Stadt und schüttelt den Staub von euren Füßen. Wahrlich ich sage euch: dem Lande Sodom und Gomorrha wird es am Gerichtstage erträglicher ergehen als jener Stadt“ (Mt 10, 14 ff). Darum wird er seiner Kirche mit seiner göttlichen Machtfülle und Autorität nahe sein. Er verpfändet sein göttliches Wort. Jeder soll es wissen: „Seht, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende“ (Mt 28, 20). Seine göttliche Treue und Redlichkeit bürgen dafür, daß diese Verheißung sich erfüllt.

Die Kirche ist sein Reich. In ihrem Raum wird der Kampf um die Sache Gottes ausgetragen, um die Verherrlichung seines Namens. Darum ist er es seiner Majestät selber schuldig, den Schutz der Kirche, besonders der Wahrheit ihrer Lehre zu übernehmen. Er würde seinem eigenen Wesen untreu werden, wenn seine Vorsehung und Weltregierung an den Mauern der Kirche aufhörten. Je schwächer die Menschen, je größer die Gefahren der Spaltung, des Abfalls und der Verfälschung seiner Offenbarung, um so notwendiger ist seine Hilfe.

Was diese Überlegungen uns nahe gebracht haben, dafür legt die Heilige Schrift Zeugnis ab mit einer Deutlichkeit und Schärfe, die keinen Zweifel aufkommen lassen, daß Gott die Kirche vor allen anderen Werken seiner Hände mit einer einzigartigen Fürsorge ausgezeichnet hat. In der Kirche konzentriert sich und kulminiert gleichsam die göttliche Vorsehung dadurch, daß der Vater und der Sohn den Heiligen Geist in die Kirche hineingeben und daß der Gottmensch Jesus Christus zum Haupt der Kirche bestellt wird. Der Heilige Geist und Christus übernehmen die unsichtbare Leitung und Regierung der Kirche.

Ja, Christus stellt die Kirche in dieser Hinsicht der Welt in scharfem Gegensatz gegenüber. Während die Kirche vom Heiligen Geist erfüllt wird, kann die Welt ihn nicht empfangen, weil sie ihn nicht sieht und nicht kennt (Joh 14, 17). Sofern diese Worte Christi einen Sinn haben sollen, muß die Tätigkeit des Heiligen Geistes in der Kirche weit über das Maß der göttlichen Vorsehung in der übrigen Welt hinausgehen. Wir wollen, von anderen Wirkungen der unsichtbaren Führung der Kirche absehend, vor allem die Sicherung der Wahrheit bei der Verkündigung der Offenbarung Christi ins Blickfeld des Geistes rücken.

Die Wahrheit der Kirche und ihres Dogmas

Es ist ein feierlicher Augenblick, die Weltgeschichte hält gleichsam den Atem an, als Christus vor Gericht erklärt, daß er dazu in die Welt gekommen sei, um der Wahrheit Zeugnis zu geben (Joh 18, 37; 8, 31–45 ff). Er ist ja die absolute Wahrheit; alle menschliche Weisheit hat in ihm, dem ewigen Logos, ihren Ursprung. Es gehört zu seinem Wesen als Wort Gottes, daß das Wort, das er kundmacht, notwendig wahr ist. Der Zweck seiner Sendung kommt auch der Kirche zu. Als Lehrer der Wahrheit gibt er den Sendungsbefehl des Vaters an die Kirche weiter. „Wie mich der Vater gesandt hat, sende auch ich euch“ (Joh 20, 21). Die Tätigkeit der Kirche wird also entsprechend der Tätigkeit und dem Auftrag Christi sich darauf erstrecken, die Wahrheit in die Welt hineinzutragen. Darum ist die Kirche das Reich der Wahrheit auf dieser Erde. Dieser Zweck der Sendung und Reichsgründung Christi würde vollständig vereitelt, wenn seine Kirche die empfangene Wahrheit verunstalten oder verschleudern würde. Sie wäre dann nicht mehr das Reich der Wahrheit und damit das Reich Christi, sondern die Kirche des Antichristen. Darum dürfen die erhabenen übernatürlichen Geheimnisse niemals als Zankapfel oder Spielball den Launen und der Willkür der Menschen preisgegeben werden. In die Verkündigung der Wahrheit darf sich keinerlei Irrtum einschleichen. Die göttliche Vorsehung muß also dafür Sorge tragen, daß die Kirche in Fortführung der Sendung Christi für die Wahrheit Zeugnis ablegt bis ans Ende der Welt.

Demnach wird es zu den wichtigsten Aufgaben des *Heiligen Geistes* und seiner göttlichen Leitung der Kirche gehören: 1. daß die Wahrheit trotz aller Anfechtungen der Zeiten erhalten bleibt, daß nichts davon verlorengeht oder abgestrichen wird, 2. daß alle Samenkörner der Wahrheit, die Christus ausgestreut hat, so klein und unbedeutend sie auch erscheinen mögen, zur vollen erkennbaren Entfaltung und Reife gelangen, 3. daß zu der einzigen Offenbarung des dreieinigen Gottes, die mit Christus und den Aposteln endgültig ihren Abschluß gefunden hat, nichts von menschlicher Seite hinzugetan oder in ihren Inhalt hineingeschuggelt wird. Dazu wurde die Kirche mit dem Heiligen Geist begnadet. Dafür haben wir das einwandfreie Zeugnis der Heiligen Schrift.

Christus verheißt den Heiligen Geist und umschreibt sein Wirken mit einer Bestimmtheit und Klarheit, daß niemand daran herumdeuteln oder etwas davon abstreichen kann. „Und ich werde den Vater bitten, und er wird euch einen anderen Helfer geben, daß er für immer bei euch sei, den Geist der Wahrheit, den die Welt nicht empfangen kann, weil sie ihn nicht sieht noch kennt. Ihr kennt ihn, weil er bei euch bleibt und in euch sein wird“ (Joh 14, 16 f). So hat Gott gesprochen. Darum empfängt jedes Wort ein Gewicht, das nur Gott ihm geben kann. Das In-der-Kirche-Sein des Heiligen Geistes ist kein untätiges Innewohnen. Als Gott ist er ewige Tat (Joh 5, 17). Sie wird die Kirche erfüllen. Ihr Werk ist die Wahrheit, da die Wahrheit das Werk der Kirche ist. Denn als Geist der

Wahrheit steht er der Kirche bei, genauso wie Christus seinen Aposteln Lehrer der Wahrheit gewesen ist. „Aber der Helfer, der Heilige Geist, den der Vater in meinem Namen senden wird, der wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe“ (Joh 14, 26). Von Christus und vom Vater geschickt, führt er im Namen Christi dessen Sendung in der Kirche weiter und vollendet sie. Deshalb ist er genauso wie Christus unfehlbarer Lehrer der Wahrheit.

Das Wirken des Heiligen Geistes wird von Christus weder auf die Schrift noch auf irgendeinen Zeitraum eingeschränkt. Im Gegensatz zu seinem sonstigen Bestreben, der absoluten Souveränität Gottes im vollen Sinne Recht zu verschaffen, errichtet der Protestantismus dem Heiligen Geist und seiner von Christus empfangenen Sendung innerhalb der Kirche menschliche Schranken. Das weite Stromgebiet der Tradition hat er ihm entzogen, von dem kirchlichen Lehramt wird er ferngehalten; noch viel weniger darf er sich zu einer Definition versteigen, um die Offenbarung Christi zu bewahren, auszulegen und zu entfalten. Von all diesen Einengungen der höchsten Autorität des Heiligen Geistes findet man kein Wort in der Heiligen Schrift. Dort steht vielmehr vom Heiligen Geist ausdrücklich geschrieben: „Er wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe . . . er wird euch zur vollen Wahrheit führen“ (Joh 14, 26 und 16, 13). Spüren wir die göttliche Autorität, mit der diese Worte gesprochen wurden und beschwert sind? Und glauben wir auch wirklich an die Erfüllung dieser Verheißungen des Gottessohnes, oder lesen wir gedankenlos darüber hinweg und tun so, als ob er sie nicht ernst gemeint hätte, als ob sie nicht von der Verantwortung vor seiner Heiligkeit und Treue getragen wären?

Der Heilige Geist beginnt seine Wirksamkeit nicht erst mit der Inspiration der heiligen Bücher. Die Kirche besteht schon vorher, und der lebendige Fluß der apostolischen Tradition unter dem Beistand des Heiligen Geistes hat schon Jahrzehnte vor der Abfassung der Evangelien und Briefe mit seiner Herabkunft auf die Kirche am Pfingstfest eingesetzt. Die Heilige Schrift stellt also gleichsam fixierte, niedergeschriebene Tradition dar. Zudem haben nur wenige Apostel das Kerygma schriftlich aufgezeichnet. Dennoch erfreuten sich auch die andern, von denen wir keine Bücher oder Briefe besitzen, des Beistandes des Heiligen Geistes in dem gleichen Maße.

Der tote Buchstabe allein kann die Wahrheit nicht verbürgen. Die Schrift hat es nun einmal an sich, vieldeutig zu sein und zu den widersprechendsten Auslegungen Anlaß zu geben. Die Geschichte zeigt, zu welcher großen Zahl von Häresien die Schrift mißbraucht worden ist. Alle Konfessionen, sämtliche Sekten und Splittergruppen berufen sich auf die Heilige Schrift. Sobald der menschliche Verstand die Exegese auf seine eigne Einsicht allein gründet, setzt er sich der Gefahr aus, die Schrift zu verfälschen und dem Irrtum zu erliegen. Weil man das eine unfehlbare Lehramt samt dem Papsttum ablehnte, hatte man auf einmal

viele Konfessionen und viele Päpste. „Ohne die belebende Berührung mit ihrer Mutter, der Tradition, bleibt darum auch weiterhin die Schrift ein toter Buchstabe. Gottes Wort vermag sie erst dann lebendig zu künden, wenn der in der Tradition lebendige Geist sie deutet. Tradition und Schrift leben so ineinander“¹. Derselbe Geist, der die Schriftsteller inspirierte, schwebt auch über dem Strom der Tradition, um ihm Leben einzuhauchen, damit die Offenbarung Christi lebendig bleibe und Frucht bringe. „Wo der Geist nicht ist, da wird auch das rechte Verständnis der verborgenen Seele des Buchstabens nicht gefunden. Das Kennzeichen der häretischen Abirrung ist also jeweils: die Traditionslosigkeit. Die Tradition gleicht so dem Filter. Sie verhindert das Eindringen substanzfremder Elemente, die sich als kirchliche Lehre ausgeben wollen“². Der Heilige Geist schützt und hütet in der Tradition die Offenbarung Christi. Wird er doch „nicht von sich aus reden“, sondern „von dem Meinigen nehmen und es euch verkünden“ (Joh 16, 13 f). „Die Verwerfung der Häresie erfolgt deswegen nicht so sehr durch die Autorität als vielmehr durch die Verschiedenheit des Geistes, der einerseits aus der Häresie und andererseits aus der Kirchenlehre spricht. Während die Zeugen der Vergangenheit für die Neuerung stumm sind, legen sie für die Kirchenlehre beredtes Zeugnis ab. Die Irrlehre hat sich selbst als gemeinschaftsfremd und traditionslos verurteilt. Willkürliche Spekulation, separatistischer Mystizismus sind die Ursache der Häresie; treues Festhalten an der Überlieferung, Geist der Gemeinschaft sind die Quellen des wahren Glaubens“³. Daß die Häresie sich selber das Urteil spricht, das hat bereits Irenäus erkannt: „Die aber von der Kirche abfallen . . . die sind wahrlich selbst gerichtet“⁴. Letzten Endes kommt jegliche Häresie aus dem Ichgeist und dem Stolz. „Und nun bedenkt: welches Ding hat alle Häresien geboren? Ihr findet keine andere Mutter als den Stolz. Denn wenn die Menschen sich wichtig machen, wenn sie sich heiligsprechen, dann haben sie nicht anders nützliche Häresie und nützliche Schismen gegründet als durch den Stolz. Weil aber von all diesen Schismen und Häresien, das heißt, diesen Kindern des Stolzes, die katholische Kirche nicht besiegt werden kann, darum wird geweissagt: „Die Pforten der Hölle werden sie nicht besiegen“⁵.

Woher weiß denn der Protestantismus, daß die Bibel die einzige Glaubensquelle ist? Da die Heilige Schrift darüber schweigt, ja eher das Gegenteil darauf zu entnehmen ist (2 Thess 2, 15), könnte er es allenfalls mit Hilfe der Tradition beweisen, die er aber als Glaubensquelle ablehnt. So fehlt dem Grundprinzip des Protestantismus die Begründung in der Schrift, auf der allein er aufruht. Damit hebt es sich selbst auf, weil das Fundament gar nicht vorhanden ist, auf das es

1) Ranft in: *Tüchle*, Die eine Kirche, S. 126. Paderborn 1939.

2) ebd., S. 127.

3) ebd., S. 128.

4) Irenäus, *Adv. haer. lib. 1, c. 16, n. 3*, MG 7, 634.

5) *Hans-Urs von Balthasar*, Augustinus, S. 309, n. 247. Einsiedeln 1942.

verweist. Wie will man dieses Prinzip aber dann auf den Heiligen Geist zurückführen, der doch als Verfasser der Heiligen Schrift anzusehen ist?

Dieses Prinzip wird schon durch die Anfangszeiten des Christentums widerlegt, weil es ja damals überhaupt noch keine Schrift gab, auf die die Verkündigung und der Glaube sich „allein“ hätten stützen können. Es wurde oben bereits in anderem Zusammenhang darauf hingewiesen, daß die meisten Apostel ihre Predigt nicht schriftlich niedergelegt haben. Sie gründeten die Kirchen und setzten ihre Nachfolger ein, ohne eine einzige Zeile aus der Schrift zur Hand zu haben. Wie lange es gedauert haben mag, bis die Abschriften der Evangelien und Briefe an die verschiedenen Kirchen gelangten, die über Kleinasien und Europa verstreut waren, wissen wir nicht. Sicher darf dieser Zeitpunkt nicht allzufrüh angesetzt werden. Denn Johannes hat, wie anzunehmen ist, sein Evangelium nicht eher als in den neunziger Jahren des ersten Jahrhunderts geschrieben, und die Vervielfältigungs- und Verbreitungsmöglichkeiten der Schrifttexte waren damals nicht so wie heute. Wenn aber ein Grundprinzip sich in irgendeiner Zeitspanne als falsch erweist, weil die Tatsachen ihm widersprechen, dann ist es eben überhaupt falsch.

Die Entwicklung des Protestantismus, seine Aufsplitterung in Hunderte von Denominationen, Kirchen und Sekten hat diese Erkenntnis bestätigt. Sein Grundaxiom in Verbindung mit dem Prinzip der freien Schriftforschung ist die Ursache für seine Aufspaltung geworden. Die Schrift wird durch dieses Prinzip zu einem Spielball menschlicher Problematik und menschlicher Willkür⁶. Auch Loewenich gibt das zu: „Die Reformation bekennt sich eindeutig zu dem Primat der Exegese vor der Dogmatik . . . Wie aber, wenn die Exegese zu einer Zersetzung der dogmatischen Einheit führt? Das hat sie bekanntlich schon in der Reformationszeit getan. Luther und Zwingli standen sich in Marburg als Exegeten gegenüber. Der Streit zweier verschiedener Exegesen hat zur Konfessionsverschiedenheit geführt“⁷.

Mag das Formalprinzip auch aus einer Haltung wahrer Gottesfurcht und echter Frömmigkeit entsprungen sein, insofern der Protestant durch die Bindung an die Schrift allein unter dem Wirken des Heiligen Geistes zur Wahrheit und zum Glauben gelangen sollte, in Wirklichkeit wird er gar nicht an das Wort Gottes, sondern an seine eigene „existentielle“ Auslegung mit all ihren Gefahren für den wahren Sinn der Schrift gebunden. Auf diese Weise wurde das Wort Gottes, wie die Geschichte der Hermeneutik und Exegese zeigt, unter einer Wolke verschiedener, einander widersprechenden Auslegungen verdeckt, so daß kaum jemand noch weiß, was eigentlich Wort Gottes sein soll. Das Wort Gottes ist

6) Bekannt ist das Distichon des reformierten Theologen Petrus Werenfels:
Hic liber est, in quo quaerit sua dogmata quisque,
invenit et pariter dogmata quisque sua.

7) von Loewenich, *Der moderne Katholizismus*, S. 425. Witten 1955.

allmählich unsichtbar geworden und die darüber lagernden Nebel einer subjektiven und verwirrenden Exegese haben eine Unsicherheit im Glauben im Gefolge, daß man fast an der Wahrheit des Evangeliums verzweifeln und mit Pilatus fragen könnte: Was ist Wahrheit? Über das Licht der Offenbarung, das die ganze Welt erleuchten sollte, wurde der Schirm der freien Schriftforschung gestülpt, der das Licht zum großen Teil zurückhält und absorbiert.

Somit wurde das Gegenteil von dem erreicht, was man erreichen wollte. Anstatt die Würde des Gotteswortes zu wahren und herauszustellen, hat man es den Zufälligkeiten und Schwankungen menschlicher Forschung und den Schwächen menschlichen Geistes ausgeliefert und damit seiner Würde entkleidet. Die Freiheit der Schriftforschung, d. h. die Unabhängigkeit von dem Lehramt der Kirche und die Bindung an Gottes Wort und Gottes Autorität allein ist also dem Protestantismus teuer zu stehen gekommen.

Man schiebt das ganze Problem auf ein verkehrtes Geleise, wenn man behaupten wollte, die Kirche habe sich dem Wort Gottes widersetzt und tue es weiterhin. Nicht dem Wort Gottes hat die Kirche sich widersetzt, sondern vielmehr die Auslegung durch Luther abgelehnt. Luther wollte zwar den Christenmenschen der Autorität des Gotteswortes allein unterwerfen, in Wirklichkeit aber suchte er ihn an seine eigene Auslegung zu binden, im Gegensatz zu der gesamten Tradition der vergangenen 15 Jahrhunderte, im Gegensatz zu den Kirchenvätern und Kirchenlehrern, im Gegensatz zu allen Konzilien und früheren Lehrentscheidungen der Kirche.

Die Auslegung des Gotteswortes ist gar nicht dem einzelnen Christen übertragen worden, sondern dem Lehramt der Kirche. Zu diesem Zweck wurde nur dem Lehramt, aber nicht dem einzelnen der Heilige Geist gegeben, und zwar, sofern es sich um die unfehlbare Auslegung handelt, dem Lehrkörper in seiner Gesamtheit, nicht einmal dem einzelnen Bischof. Nach 1 Kor 12, 4 ff empfangen nicht alle die gleichen Gaben des Heiligen Geistes, sondern je nach ihrer Funktion, die sie im mystischen Leib zu erfüllen haben. Wenn jeder einzelne Christ die Schrift richtig verstehen und auslegen sollte, müßten drei Bedingungen erfüllt sein: 1. daß es nur eine einzige Auslegung gibt, 2. daß diese Auslegung von allen erkannt und verwirklicht werden kann, 3. daß jedem einzelnen zu dieser einen Auslegung die Gaben des Heiligen Geistes in gleichem Maße verliehen werden. Von diesen Voraussetzungen trifft keine zu. Darum kann es nicht Aufgabe jedes Christen sein, sich an der Exegese der Heiligen Schrift zu versuchen.

Das Verstehen und Auslegen der Schrift ist also nur in der Kirche und mit der Kirche möglich, niemals aber im Gegensatz zum Lehramt. Dieses kann infolge des Beistandes des Heiligen Geistes nichts zur göttlichen Offenbarung stempeln, was nicht wirklich göttliche Offenbarung ist. In solcher unfehlbarer Entscheidung ist es genauso dem Gotteswort der Schrift verpflichtet wie der Protestant und darüber hinaus noch dem Gotteswort in der Tradition. Mit jeder derartigen

Entscheidung steht es im Dienste der Offenbarung und sucht ihre Würde und Wahrheit zu schützen.

Das Wirken des Heiligen Geistes hört mit der Fertigstellung der Heiligen Schrift nicht auf. An die Stelle des Lehrkörpers der Apostel tritt der Lehrkörper der Bischöfe mit dem Papst an der Spitze. Der Missionsauftrag Christi an die Apostel dauert fort, damit auch die Sendung des Heiligen Geistes. Diese endet also nicht mit dem Tode des letzten Apostels, weder mit der Abfassung der Heiligen Schrift noch mit der Kanonbildung. Denn nach den Worten Christi wird der Heilige Geist „für immer“ in der Kirche bleiben und in ihrem Lehrkörper wie auch in den Gläubigen wirksam sein. Darauf weisen auch die Worte hin, die Christus vor seiner Himmelfahrt an die Apostel richtet (Apg 1, 8). Dem Einfluß des Heiligen Geistes ist es also zuzuschreiben, daß das Lehramt der Kirche die Wahrheit Christi verkündet, die Gläubigen diese Wahrheit im Glauben erfassen und die ganze Kirche eins ist in demselben Glaubensbewußtsein. Was hätte die Sendung des Heiligen Geistes für einen Sinn gehabt, wenn er nur für die Abfassung der Schrift und die Zeit der Apostel die Wahrheit hätte garantieren sollen? So käme man kaum an einer deistischen Auffassung des Heiligen Geistes vorbei. Ohne ihn wäre die Kirche schon im zweiten Jahrhundert in unzählige Splittergruppen zerfallen. Hineingegeben in den mystischen Leib Christi, wird der Heilige Geist dessen innerste Lebenskraft bleiben, solange dieser Leib existiert. Würde der Heilige Geist je diesen Leib verlassen, dann wäre es um die Wahrheit der Offenbarung Christi geschehen, ja dann würde der ganze Leib zugrundegehen. Die Nachfolger der Apostel haben den Beistand des Heiligen Geistes beim Aussäen der Wahrheit noch notwendiger als diese, weil sie sich nicht der Gnade der persönlichen, sichtbaren Gegenwart Christi erfreuen dürfen und nicht von ihm selber in menschlicher Begegnung unterrichtet und angeleitet werden, endlich weil die Pforten der Hölle mit immer größerer Gewalt gegen die Kirche anstürmen.

Der Heilige Geist wird die Offenbarung Christi weitergeben und entfalten. „Aber der Helfer, der Heilige Geist, den der Vater in meinem Namen senden wird, der wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe“ (Joh 14, 26). Er ist also der Garant der unverfälschten Durchgabe der gesamten Offenbarung Christi oder der ganzen apostolischen Tradition, der Schrift und mündlichen Überlieferung. Er kann die Kirche nur das lehren und an das erinnern, was er von Christus empfangen hat. „Er wird mich verherrlichen, weil er von dem Meinigen nehmen und euch verkündigen wird“ (Joh 16, 14). Darum wird sich sein Wirken als ein ununterbrochenes Zeugnisgeben für Christus erweisen. „Wenn der Helfer kommt, . . . der Geist der Wahrheit . . . der wird von mir Zeugnis ablegen“ (Joh 15, 26, vgl. auch Apg 1, 8). Wer im Lichte dieser Schriftstelle die Entfaltung des Dogmas in den ersten Jahrhunderten der Kirchengeschichte aufmerksam verfolgt, dürfte leicht erkennen, wie sich diese Prophetie bewahrheitet hat, indem der Heilige Geist die Gottheit und Menschheit

Christi gegen jede Verstümmelung von Seiten der Irrlehren in Schutz nahm und diese Wahrheiten immer klarer herausarbeitete. Ja, ist nicht die ganze Dogmenentwicklung und der Ausbau der Verfassung der Kirche über das Tridentinum bis zur Definition der Unfehlbarkeit und des Primates auf dem Vatikanischen Konzil und schließlich hin zu der feierlichen Erklärung der Aufnahme Mariens in den Himmel in unseren Tagen ein ununterbrochenes Zeugnisgeben für Christus?

Die Apostel können jetzt den gesamten Inhalt der Offenbarung Christi noch gar nicht ausschöpfen. Der Heilige Geist muß ihn daher der Kirche im Laufe der Jahrhunderte erst erschließen. „Noch vieles habe ich euch zu sagen, aber ihr könnt es jetzt noch nicht tragen. Wenn er aber kommt, der Geist der Wahrheit, wird er euch zur vollen Wahrheit führen“ (Joh 16, 12 f). Diese Worte sind entsprechend den vorher angeführten Stellen ebenfalls auf die Nachfolger der Apostel zu beziehen. Damit wird eine allmähliche Entfaltung des Dogmas unter dem Einfluß des Heiligen Geistes wenigstens angedeutet. Diese Dogmenentwicklung besagt aber keineswegs, daß der Heilige Geist der Kirche neue Offenbarungen mitteilen werde. „Denn er wird nicht von sich aus reden, sondern was er hört, wird er reden . . . weil er von dem Meinigen nehmen und euch verkünden wird“ (Joh 16, 13 f). So hat Christus ganz klar seine Kirche von der immerwährenden Tätigkeit des Heiligen Geistes im Dienste der Wahrheit unterrichtet. Er wird die Offenbarung Christi hüten, auslegen und entfalten. Wie es undenkbar ist, daß die Apostel, solange Christus bei ihnen war, in ihrer Lehrtätigkeit irren konnten, so wird es unmöglich sein, daß die Kirche den Irrtum verbreitet, weil der Heilige Geist als unfehlbarer Lehrer der Wahrheit an Christi Stelle ihr Beistand ist. Damit jeder Zweifel an dem Erfolg seines Wirkens behoben wird und damit die Apostel so wie ihre Nachfolger sich seinem Einfluß willig unterordnen, schließt Christus die Verheißung des Heiligen Geistes ab mit dem Gebet an den Vater, sie in der Wahrheit zu heiligen, d. i. durch die Aufnahme der Wahrheit und für ihre Verkündigung (Joh 17, 17).

Am Pfingstfest ist der von Christus verheißene Heilige Geist auf die Kirche herabgekommen und hat von ihr Besitz ergriffen (Apg 2, 1). „Er ist folgerichtig der entscheidende Faktor in der Geschichte der Kirche“⁸. Die Apostelgeschichte und die Briefe bezeugen, wie lebendig in den Aposteln und der jungen Kirche der Glaube an den Beistand des Heiligen Geistes gewesen ist. Man vergleiche etwa: Apg 5, 32; 9, 31; 15, 28; 20, 28; 1 Kor 2, 10; Röm 15, 19 usw. Dieselbe Überzeugung hatten die folgenden Generationen. So schreibt Irenäus († 202)⁹: Wo nämlich die Kirche ist, da ist auch der Geist Gottes, und wo der Geist Gottes, dort ist die Kirche und jegliche Gnade: der Geist Gottes aber ist die Wahrheit.“ Hippolyt hat uns ein Taufsymboll überliefert, aus dem unzweideutig hervor-

8) *Stauffer*, Die Theologie des Neuen Testaments, S. 144. Stuttgart 1948.

9) *Adv. haer. lib. 3, c. 24*, MG 7, 966 f.

geht, wie enge in dem damaligen Zeitalter die Verbindung zwischen dem Heiligen Geist und der Kirche angesehen wurde. Nach Nautin¹⁰ lautete die dritte Frage in diesem Symbol: „Glaubst du auch an den Heiligen Geist in der heiligen Kirche zur Auferstehung des Fleisches?“ Die Kirche wird also, da man sie in das Glaubensbekenntnis einfügen wollte — und das ist das Hervorstechende an dieser Formel —, nicht als Objekt auf das Verbum „glaubst du“ bezogen und als Gegenstand des Glaubens dem Heiligen Geist durch ein „und“ koordiniert, sondern mit ihm in Beziehung gebracht, ihm gleichsam untergeordnet. Die Kirche ist der Ort, den sich der Heilige Geist als Wohnung ausersehen hat, wo er ununterbrochen tätig ist. Diese Fassung stimmt auch mit der Doxologie, wie sie Hippolyt anführt, überein: „Ehre sei dem Vater und dem Sohne mit dem Heiligen Geist in der heiligen Kirche“¹¹. Sie stellt einen geradezu klassischen theologischen Ausdruck der Einheit zwischen Kirche und Heiligem Geist dar. Dieser Glaube lebt weiter in der katholischen Kirche bis auf den heutigen Tag. Weil der Geist Gottes in ihren Mauern wohnt, darum herrscht in ihr die Wahrheit, und der Irrtum hat dort in ihren Dogmen keine Stätte.

In diesem Zusammenhang wäre auf eine interessante Veränderung in der gewordenen Liturgie hinzuweisen. In der Doxologie der heiligen Messe am Ende des eucharistischen Gebetes ist an die Stelle des früheren Gliedes „in der heiligen Kirche“, das auf Hippolyt zurückgeht und in den ostsyrischen und einigen griechischen Meßformularen gebräuchlich war, ein anderes getreten, nämlich „in der Einheit des Heiligen Geistes“. „Die Einheit des Heiligen Geistes in der heutigen Messe ist ein anderes Wort für die heilige Kirche des hippolytischen Textes. Die Kirche ist ja zur Einheit und Gemeinschaft zusammengeführt im Heiligen Geist: Spiritu Sancto congregata, und sie ist geheiligt durch seine Einwohnung. Sie ist die Einheit des Heiligen Geistes“¹². Der Heilige Geist ist also das innerste Geheimnis der Kirche, das letzte, tragende Fundament und die göttliche Lebenskraft für ihre Organisation, die Verkündigung ihrer Lehre und die Entfaltung ihres Dogmas, für das Wachsen des Reiches Christi in Raum und Zeit.

In allen angeführten Texten aus dem Johannesevangelium wird sozusagen als einziges Mandat des Heiligen Geistes in der Kirche die Erhaltung und Einführung in die Wahrheit proklamiert, und zwar in alle Wahrheit, in die volle Wahrheit, also nicht nur in die eine oder andere Lehre, sondern in den Gesamthalt der Offenbarung Christi. Diese Sendung in die Kirche durch Christus und den Vater zur vollständigen Verwirklichung der Wahrheit wird der Heilige Geist, genau so, wie sie in der Schrift umschrieben wurde, ausführen und mit der Allmacht seiner Gottheit ihren Zweck bis ins Letzte durchsetzen und erreichen. Über die klaren Worte der Heiligen Schrift und die ausdrücklichen Verheißun-

10) Nautin, *Je crois à l'Esprit Saint dans la Sainte Église pour la Résurrection de la chair*, S. 13 ff. Paris 1947.

11) ebd., S. 17 und S. 45.

12) Jungmann, *Missarum Sollemnia*, Bd. II, S. 321 f. Wien 1948.

gen Christi kann es keine Meinungsverschiedenheiten geben. Die Ziele, die Gott mit seinen Plänen verfolgt, wird er unbedingt erreichen. Die Wahrheit der Verkündigung der Lehre Christi ist also durch den Beistand des Heiligen Geistes für immer garantiert! Deshalb ist die Kirche darin unfehlbar! Sie kann in dieser Verkündigung einfach nicht irren, selbst wenn sie es wollte, weil der Heilige Geist es verhindert, der mit der ganzen Gewalt seiner göttlichen Autorität die Kirche beherrscht und der Urheber ihrer Unfehlbarkeit bleibt. Könnte die Kirche irren, dann hätten sich die klaren Verheißungen Christi nicht erfüllt. Die Sendung des Heiligen Geistes würde ihren wesentlichen Zweck verfehlen. Seine Ohnmacht wäre vor aller Welt sichtbar geworden, seine Gottheit in Frage gestellt. Er hätte nicht für Christus Zeugnis abgelegt (Joh 13, 26), noch viel weniger Christus verherrlicht (Joh 16, 14). Die Pforten der Hölle hätten die Kirche überwältigt (Mt 18, 16). Die göttliche Vorsehung und Weltregierung hätte sich in der Kirche, und zwar auf dem Sektor ihrer wichtigsten und entscheidungsvollsten Amtsaufgabe, als unwirksamer und erfolgloser erwiesen als in der gesamten übrigen Schöpfung. Das Gotteswort der Heiligen Schrift müßte als Täuschung und Irreführung getadelt werden.

Entsprechend dem untrüglichen Zeugnis der heiligen Bücher, gemäß den ausdrücklichen Verheißungen Christi, ist demnach das eine unbedingt zu erwarten: der Heilige Geist wird die Kirche so leiten, daß die Offenbarung Christi unverkürzt und unverletzt in ihrer Wahrheit erhalten bleibt, daß sich in dem Dogma der Kirche kein Irrtum einnisten kann. Der Heilige Geist ist also der göttliche und darum unfehlbare Garant der Unverfälschtheit der Verkündigung der Lehre Christi bis ans Ende der Welt!

Dieses Ergebnis wird noch bestätigt und gefestigt durch die Aussage Christi. Nur die absolute Wahrheit des Dogmas läßt sich damit vereinbaren. Könnte die Kirche irren, dann würde nach Mk 16, 17 und Joh 3, 18 derjenige, der an den Irrtum glaubt, deswegen in den Himmel kommen, und derjenige, der nicht an den Irrtum glauben will, würde deswegen in die Hölle verdammt werden. Solche Konsequenzen wären aber nicht nur der Gerechtigkeit, Weisheit und Heiligkeit Gottes zuwider, sondern müßten als in sich widerspruchsvoll und unsinnig abgetan werden.

Damit ist jeder Christ vor die in die Ewigkeit hineingreifende Entscheidung gestellt, an das unsichtbare Wirken des Heiligen Geistes als treuer Hüter der Offenbarung Christi und als Lehrer der Wahrheit in der Kirche zu glauben. Glaube ist bedingungslose Hingabe des Menschen an die Autorität Gottes. Diesen Glauben an das Walten des Heiligen Geistes verweigern oder durch irgendwelche Bedingungen und Vorbehalte auch nur einschränken, heißt sein Christentum verleugnen. Darum ist es unmöglich, die Kirche der Ketzerei zu zeihen, wie es Reinhold Niebuhr getan hat¹³, oder zu behaupten, die Reinheit des Evange-

13) Protestantische Botschaft, in: Die neue Gesellschaft, Heft 3, S. 50. Bielefeld 1954.

liums hätte durch die Reformation wiederhergestellt werden müssen¹⁴. Wer annimmt, die Kirche habe in den vergangenen Jahrhunderten geirrt, ganz einerlei ob man nun die ersten zehn oder fünfzehn Jahrhunderte oder einen noch längeren Zeitraum herausgreift, und sie könnte auch in Zukunft irren, der glaubt entweder nicht an die klaren eindeutigen Worte der Heiligen Schrift und die durch sie bezeugten Verheißungen Christi oder aber er tut der Gottheit des Heiligen Geistes Abbruch: der Heilige Geist verfüge nicht über die göttliche Machtvollkommenheit, trotz aller menschlichen Schwächen und dem immer wieder erneuten Versagen aller Glieder der Kirche, jeglichen Irrtum von ihrer Lehre fernzuhalten. Ebenso absurd wäre es, zu behaupten, diese vom Heiligen Geist belebte Kirche habe in irgendeinem Zeitabschnitt nicht existiert oder der Heilige Geist habe seine Tätigkeit als Hüter der apostolischen Tradition eine Zeitlang unterbrochen oder überhaupt eingestellt, die Kirche habe sich infolgedessen von der ursprünglichen Offenbarung Christi im Lauf der Geschichte immer weiter entfernt. Solche Ankläger merken gar nicht, daß sie die eigne subjektive Meinung dem Zeugnis des Heiligen Geistes entgegensetzen, ja sich zum Richter aufwerfen über die Kirche und den in ihr waltenden Heiligen Geist. Wenn die Kirche je von der Offenbarung Christi abgefallen wäre, dann hätte der Heilige Geist von sich selber und dazu noch, weil er ja der Geist Christi ist, von Christus abfallen müssen. Dann aber wäre die Kirche Christi zur Kirche Satans geworden und damit als Kirche Christi untergegangen. Die Behauptung der Protestanten, die Kirche sei im Laufe der Jahrhunderte immer mehr von der Offenbarung Christi abgewichen, ist eine reine Gedankenkonstruktion, dazu gebraucht, die Reformation zu rechtfertigen, die aber nicht den Tatsachen entspricht und noch viel weniger mit der Schrift, vor allem einer schriftgemäßen Schau der Kirche als mystischer Leib Christi zu vereinbaren ist. Wie soll diese Kirche, die doch vom Heiligen Geist als Geist der Wahrheit in absoluter Souveränität, gerade um die Wahrheit der Offenbarung zu garantieren, regiert wird, von dieser Offenbarung abfallen können?

Echter wahrer Glaube kann sich darum nur in Demut beugen vor dem Aufschluß der Offenbarung durch das kirchliche Lehramt, weil er in diesem Lehramt den Heiligen Geist am Werke weiß und in der Verkündigung der Dogmen sein unsichtbares Walten erkennt. Die Dogmen der katholischen Kirche dürfen also nicht lediglich als Menschenwerk oder gar als Phantasieprodukte menschlicher Machtinstinkte betrachtet werden, die eine angemessene, absolute Autorität durch die Androhung ewiger Verwerfung ihren Gläubigen diktatorisch aufzwingt, so deren Freiheit des Denkens erdrosselt und ihre Gewissen vergewaltigt. Die Dogmen sind das Werk des Lehramtes und des Heiligen Geistes. „Es hat dem Heiligen Geist *und* uns gefallen“ (Apg 15, 28). Durch seine Assistenz schützt der Heilige Geist das Lehramt in der ihm von Christus aufgetragenen Lehrtätigkeit

14) ebd.

vor jedem Irrtum, so daß die Wahrheit der Offenbarung Christi unangetastet bleibt.

Wenn die Kirche in ihren feierlichen Erklärungen, daß eine bestimmte Lehre in der Offenbarung enthalten sei, sich auf den Beistand des Heiligen Geistes beruft und verläßt, so ist das weder Willkür noch Anmaßung. Sie kann dabei, wie wir sahen, auf die Heilige Schrift und die ausdrücklichen Verheißungen Christi verweisen. Das Wagnis einer Dogmenverkündung zeugt von ihrem Glauben an den Heiligen Geist und von ihrem Vertrauen auf das Wort Christi. Es ist ein wirkliches Ernstmachen mit dem Führwahrhalten der Offenbarung. Auch die Gläubigen wissen, daß in den feierlichen Verlautbarungen des Lehramtes der Heilige Geist am Werke ist, der die Kirche gemäß der Schrift in die volle Wahrheit einführen soll und die Wahrheit des Dogmas garantiert. Darum fühlen sie sich weder in der Freiheit des Denkens eingeengt noch in ihrem Gewissen vergewaltigt.

Wenn Loewenich¹⁵ meint: „Als Endergebnis müssen wir feststellen: Quelle der christlichen Wahrheit ist die Kirche selbst, ihr Glaubenssinn, ihr Gesamtsinn; es bedarf weder der Heiligen Schrift noch der einhelligen Tradition. Die Kirche hat sich damit absolut gesetzt. Sie steht nicht unter der Wahrheit, sondern sie verfügt über die Wahrheit und beansprucht darin noch Unfehlbarkeit. Jede Nichtanerkennung wird mit dem Anathema belegt. In ihrer Stellung zur Wahrheit offenbart sich die römische Kirche als das klassische Muster eines autoritären Systems“¹⁶, und von der Abwehr des Modernismus durch die Kirche wird behauptet: „So ging man in verhängnisvoller Weise an der Wahrheitsfrage vorbei. Zugleich setzte man sich über die Gewissensnot christlicher Brüder rücksichtslos hinweg. Autorität und Disziplin stellte man höher als Wahrheit und Gewissen“¹⁷, so sind das ganz ungeheuerliche Vorwürfe. Sie bedeuten eine völlige Verkennung der katholischen Lehre.

Wenn die katholische Kirche wie ein Moloch mit solchen widerchristlichen oder gar satanischen Methoden der Wahrheit und den Gewissen ihrerer Gläubigen Gewalt antun und die brutale Macht über die Wahrheit setzen würde, wie will man dann begreifen und erklären, daß 450 Millionen Katholiken sich unterwürfig unter einen solchen Machtanspruch beugen, diese beispiellose Knebelung ihrer Freiheit willig hinnehmen und sich wie geduldige Schafe zur Schlachtbank führen lassen, ohne den Mund aufzutun. Gehörten doch in den vergangenen Jahrhunderten die größten Geister der Menschheit wie Augustinus, Hieronymus, Bonaventura, Thomas, Albert der Große und viele andere zu dieser mit so vernichtenden Anklagen beschuldigten Kirche. Wie ist es dann möglich, daß auch noch bis in die modernste Zeit hinein Menschen von Ruf und Ansehen sich

15) a. a. O., S. 160 f.

16) ebd., S. 384 f.

17) ebd., S. 91, vgl. *Albert Hartmann*, Kirchliches Lehramt und Freiheit des Denkens, in: *Stimmen der Zeit*, Heft 5, S. 361. Freiburg 1956.

nicht abhalten lassen, in diese Kirche überzutreten, die erfüllt sein soll vom Weihrauch ihrer Macht? — Hier wäre vor allem zu erwähnen Newman, wohl der größte Geist Englands im 19. Jahrhundert, Edith Stein, vielleicht die bedeutendste Philosophin aller Zeiten aus der Frauenwelt. Gerade in den letzten hundert Jahren, in denen doch die römische Kirche ansetzte mit der Entfaltung ihrer Mariologie, in der sie nach dem Urteil des Protestantismus bisher am weitesten abgeirrt ist von der apostolischen Überlieferung, sich dem Heidentum am meisten genähert hat und so ihren absoluten Machtwillen deutlicher denn je vor aller Welt offenbar machte, sind eine Anzahl angesehener Geistesmänner, sogar noch im 20. Jahrhundert, die Professoren Roloff, Ruville, Thieme, Buchheim, van de Pool, Peterson, Spira, Schlier, Krüger zur katholischen Kirche gekommen. Peterson und Schlier waren Professoren an der Universität Bonn für das Neue Testament, sind also gerade durch die Forschung in der Schrift zur Kirche geführt worden. Außerdem haben noch eine ganze Reihe evangelischer Theologen und andere angesehene Männer und Frauen, besonders Dichter und Schriftsteller diesen Schritt getan¹⁸. Sollten sie alle, weder vor noch nach ihrem Übertritt, überhaupt nichts von dem absolutistischen System der katholischen Kirche gemerkt haben? — Noch erstaunlicher scheint es zu sein, wenn diese Anschuldigungen wahr wären, daß Priester und Gläubige nicht in großen Scharen nach der Definition der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel die Kirche verlassen haben, obwohl sie doch heute weder Inquisition noch Folter und Feuertod zu fürchten brauchen. Sollten denn tatsächlich die Katholiken ohne Ausnahme mit Blindheit geschlagen sein, die Protestanten allein die Machtpolitik der katholischen Kirche durchschauen? Was könnte denn überhaupt eine solche Machtpolitik auf religiösem Gebiet für einen Zweck haben und wem sollte sie dienen?

Eine andere ‚objektive‘ Grundlage (als das Wort Gottes) ist nach Loewenich dem christlichen Glauben nicht gegeben¹⁹. Nun geht die Streitfrage aber gerade darum, was Wort Gottes ist, welche Aussagen, Wahrheiten in der Offenbarung Christi enthalten sind, wie es verstanden und ausgelegt werden muß. Dies festzustellen, dafür gibt es im Protestantismus kein objektives Prinzip, es sei denn wiederum das Wort Gottes als einzigen und letzten Maßstab. In seinen Zweifeln und Aporien vor der Mehrdeutigkeit der Heiligen Schrift wird der Protestant also wiederum durch das Grundprinzip seines Glaubens an diese mehrdeutige Schrift zurückverwiesen, d. h. er bewegt sich ständig im Kreise, aus dem er nicht mehr herauskommen kann, weil er durch dieses Prinzip darin festgehalten wird.

18) Chesterton, Evelyn Waugh, Benson, Graham Greene, Belloc, Reinhold Schneider, Undset, Döblin, von le Fort, Bergengruen, Ruth Schaumann, Elisabeth Langgässer, Edzard Schaper, Sven Stolpe, ferner die Redakteure und Reporter Fulton Oursler, Greta Palmer, Douglas Hyde und andere. Vgl. *Lamping*, Menschen, die zur Kirche kamen; *Schafer*, Sie hörten seine Stimme, 3 Bde. Luzern 1949; *Rossi*, Menschen begegnen Christus. Luzern 1952; *Sven Stolpe*, Zeugnisse schwedischer Konvertiten. Heidelberg 1958.

19) a. a. O., S. 184.

Weil es dem Potestantismus an einer Institution fehlt, die letzte, objektiv gültige Entscheidungen über die Offenbarung fällen kann, deswegen gibt es auch weiterhin keine objektiven allgemeingültigen Erkenntnisse. Das ist gerade nach Loewenich der Grundirrtum der katholischen Kirche, daß sie mit ihrem unfehlbaren Lehramt Glaubensaussagen, die in ihrer Ungesicherheit stehenbleiben müssen, weil es sich darin „um eine existentielle Entscheidung handelt, nicht um eine objektiv wissenschaftliche Erkenntnis“, . . . „in den Rang einer objektiv gültigen Aussage versetzt“, aus ihnen „unfehlbar gültige dogmatische Sätze macht“²⁰. Wenn die Kirche aber durch solche Sätze über den Inhalt der Offenbarung Christi nicht endgültig entscheiden kann, dann wird doch damit der Glaube an das Gotteswort, an die Wahrheit des Evangeliums der Unsicherheit preisgegeben und der Zustand des Relativismus, der Zersplitterung und Uneinigkeit geradezu konserviert, entgegen dem Wort des Herrn: „Dazu bin ich geboren und in die Welt gekommen, um die Wahrheit kund zu tun. Wer aus der Wahrheit stammt, hört auf meine Stimme“ (Joh 18, 37). Der Relativismus Loewenichs tritt noch deutlicher hervor in den folgenden Sätzen: „Alle geschichtlichen Konfessionen sind nur Annäherungsversuche an das vollkommene wahre Christentum; sie sind bestenfalls ‚auf dem Wege‘ . . . Konfessionen sind geschichtliche Gebilde und damit relativ“²¹. „Das Ideal liegt über den Konfessionen; es wird nie dadurch verwirklicht, daß die eine oder die andere vom Schauplatz abtritt“²². Derartige Anschauungen sind nur möglich, wenn es keine absolute Wahrheit in Glaubensaussagen gibt. Diese Wahrheit kann es nicht geben, weil man das unfehlbare Lehramt ablehnt. Ein solches Lehramt kann man nicht annehmen, weil man nicht an das geheimnisvolle Wirken des Heiligen Geistes in diesem Lehramt glauben will.

Die Dogmen der Kirche treten keineswegs mit dem Anspruch auf, ein neuer Offenbarungsakt des Heiligen Geistes zu sein²³. Denn nach dem Dogma der Kirche ist die Offenbarung mit dem Tode der Apostel abgeschlossen. Seitdem gibt es keine neue Offenbarung im dogmatischen Sinne mehr. Die Dogmatisation ist vielmehr nur die Vorlage einer längst geoffenbarten Wahrheit seitens der Kirche, die sie jetzt als ausdrücklich zu glauben verpflichtet. Durch die Anrufung des Heiligen Geistes vor einer Definition oder durch die Definition selber verfügt die Kirche nicht über den Heiligen Geist²⁴, sondern der Heilige Geist hat schon über sich selbst verfügt, als er von Christus verheißen und in die Kirche als Geist der Wahrheit hineingesandt wurde.

20) ebd., S. 419.

21) ebd., S. 431.

22) ebd., S. 432.

23) ebd., S. 63.

24) ebd., S. 62, S. 183 f.

Deswegen führt der Angriff Loewenichs an seinem Ziel vorbei: „Wer aus dem Heiligen Geist ein verfügbares objektives Prinzip macht, nimmt ihm die Herrschaft über die Kirche und entzieht sich gerade damit seiner Leitung“²⁵.

In einem Rundfunkgespräch über Lackmanns Buch: Ein Hilferuf aus der Kirche für die Kirche, hat Hunzinger einen ähnlichen Einwand erhoben, es sei nicht zu verstehen, wie man den Heiligen Geist zwingen wolle, in eine Institution wie das Lehramt hineinzugehen. Asmussen hat darauf erwidert, es sei ebenso wenig zu begreifen, wie man den Heiligen Geist hindern könne, sich in eine solche Institution herabzulassen, wenn er da hineinwolle. In der Tat, eine treffende Antwort! Wer wollte es dem Heiligen Geist verwehren, sich des Lehramtes als Werkzeug zu bedienen? Christus überträgt doch, wie vorher (S. 175) dargelegt wurde, seine Sendung, die er vom Vater empfangen hat, auf die Apostel und erklärt ihnen ausdrücklich, daß sie seines Beistandes, seiner Hilfe bei der Verkündigung des Evangeliums, d. h. also bei der Ausübung ihrer Lehrtätigkeit, bei dem Vollzug ihres Lehramtes gewiß sein könnten (Mt 28, 20). Diesen Beistand schenkt Christus im Hl. Geist, in dem Sinne und in dem Umfang, wie es, gemäß den oben angeführten Texten, durch das Wort Gottes festgelegt worden ist. Darum kann gar kein Zweifel bestehen, daß der Hl. Geist im Lehramt der Kirche walten, diese Institution als sein Werkzeug benutzen will.

Fällt dann aber nicht die Anklage Loewenichs auf den Protestantismus zurück, der im Gegensatz zur Schrift und den ausdrücklichen Verheißungen Christi dem Hl. Geist die absolute Herrschaft über die Kirche insoweit abspricht, als er ihm den Zugang zu dem kirchlichen Lehramt versperrt und seine unfehlbare Glaubensentscheidung unmöglich macht? Und ist er es nicht, der sich gerade dadurch seiner Leitung entzieht? Der sogenannten ‚Verfügung‘ der katholischen Kirche über den Hl. Geist hält man das Schriftwort entgegen: „Der Geist weht, wo er will“. Aber warum darf er dann, so wie es Christus verheißen hat, seine Wirksamkeit im Lehramt der katholischen Kirche nicht entfalten? Die Befürchtung, daß der Mensch über den Hl. Geist verfüge, in dem er ihn ins Lehramt hinein-zwingen wolle, ist dem Neuen Testament fremd. Der Hl. Geist hat vielmehr bereits über sich selbst verfügt, als er von Christus dem Lehramt als Beistand verheißen wurde. Gerade die Hl. Schrift und ihre Inspiration ist ein unwiderleglicher Beweis für die Selbstbindung des Hl. Geistes.

Hat er denn in den Kirchen der Reformation, in denen er wehen kann, wo er will, die Wahrheit und mit der Wahrheit die Einheit erhalten? Aber vielleicht will er es gar nicht? Denn es kann ja nur einen einzigen mystischen Leib geben, wie wir noch sehen werden; nur in diesen einen Leib, nicht in viele Leiber Christi, wird der Geist hineingesandt, um die Offenbarung Christi, die Wahrheit und die Einheit zu erhalten.

25) ebd., S. 184.

Hier liegt der Angelpunkt aller Kontroversen, hier stehen wir an der Grenze der Geister. Nur weil der Protestantismus an das Wirken des Hl. Geistes in der Kirche und ihren Ämtern nicht in dem Sinne glaubt, daß er die lehrende Kirche in der Verkündigung der Offenbarung Christi vor jedem Irrtum schützt und einen Abfall der Gesamtkirche von dieser Offenbarung, sei es auch nur in einem einzigen Dogma, unbedingt verhindert, deshalb vermag er in dem unfehlbaren Lehramt nichts anderes zu sehen als die Verkörperung des Machtwillens und des absolutistischen Selbstverständnisses der Kirche. Zerstört er mit dieser Verwerfung der Unfehlbarkeit nicht seine eignen Fundamente? Nur unter der Voraussetzung der Unfehlbarkeit war die ganze Dogmenentfaltung in dem ersten Jahrtausend der Kirchengeschichte überhaupt möglich und im Glauben annehmbar. Wenn aber diese Entwicklung Irrtum und Abfall gewesen sein soll, wie will man dann diese jahrhundertelange Unterbrechung und Vernichtung der apostolischen Tradition überbrücken, um zu den Aposteln und Christus zurückzukommen? Und woher hat man die Sicherheit, daß diese Reformation des angenommenen Abfalls der katholischen Kirche wirklich die Übereinstimmung mit dem Glauben der Urkirche wiederhergestellt hat und eine wahre und vollständige Erneuerung des Evangeliums gewesen ist?

Loewenich erklärt ausdrücklich: „Auch wir glauben an die Leitung der Kirche durch den Heiligen Geist“²⁶. Jedoch diese Leitung könne niemals ‚lehrmäßige Unfehlbarkeit‘ bedeuten²⁷. Der verheißene Beistand werde nicht der Gesamtkirche noch ihrem Lehrkörper zu unfehlbaren Entscheidungen gegeben, sondern dem einzelnen Christen für seinen Glauben, damit er in den Anfechtungen nicht wankend werde²⁸. Was hätten aber dann die klaren Verheißungen Christi, er werde den Heiligen Geist, als Beistand und zwar als Geist der Wahrheit in die Kirche senden, um sie in *alle* Wahrheit einzuführen, noch für einen Sinn? Das Wirken des Heiligen Geistes in dem einzelnen Gläubigen auch außerhalb der Kirche ist gar nicht umstritten. Hier geht es um die Regierung der Gesamtkirche, um die Tätigkeit des Hl. Geistes im mystischen Leib *als* mystischen Leib, um sein Wirken als Hüter der Wahrheit der Offenbarung in diesem Leib! Was behalten unter dieser formalen Rücksicht die Worte Loewenichs noch für eine Bedeutung, „auch wir glauben an die Leitung der Kirche durch den Heiligen Geist“? — Wie weit reicht diese Führung, die Irrtum in der Weitergabe der Offenbarung Christi und Zerrissenheit der Kirche duldet, noch über die Vorsehung und Regierung der übrigen Welt hinaus? Die Leitung durch den Heiligen Geist hat die Gegensätze im Dogma und die Uneinigkeit in der Lehre innerhalb der protestantischen Kirche nicht beseitigt. Ja, die Differenzen und Spaltungen traten mit der Reformation in Erscheinung und wurden im Laufe der Jahrhunderte immer größer. An dieser Tatsache kann man nicht vorbeikommen. Deshalb werden wir

26) ebd., S. 182.

27) ebd., S. 182.

28) ebd., S. 62.

vertröstet auf die Zukunft, auf die Endzeit. „Das Offenbarwerden des Einsseins gehört zu den ‚letzten Dingen‘“²⁹. Wenn diese Welt untergegangen sein wird, dann wird der Hl. Geist die Einheit der Kirche herstellen und die Wahrheit in allen Herzen und vor der ganzen Menschheit an den Tag bringen. Weil man den Glauben an den Heiligen Geist als Urheber der Wahrheit und Einheit der Kirche hier und jetzt nicht aufbringt, darum flüchtet man in einen eschatologischen Raum und macht Einheit und Wahrheit in der Kirche zu eschatologischen Größen. Aber was hätte dann die Sendung des Heiligen Geistes am Pfingstfest in die Kirche für einen Sinn gehabt, die wiederholten Beteuerungen Christi, daß dem Heiligen Geist die Sorge für die Wahrheit obliege, alle Versicherungen des Apostels nach Eph 4, 4 von dem einen Leib und dem einen Geist? — Da er nun einmal von Christus der Kirche geschenkt wurde, muß in dieser Kirche Wahrheit herrschen und infolge der Wahrheit auch Einheit. Weil der Heilige Geist in der Kirche bleibt, muß auch die Wahrheit in der Kirche bleiben und mit der Wahrheit die Einheit. Einheit aber nicht erst am Ende der Zeiten, sondern hier und jetzt, denn der Heilige Geist ist der Geist der Wahrheit, der Geist der Einheit und das ewige Jetzt. Weil die katholische Kirche an sein Wirken als Garant der Wahrheit und Einheit im mystischen Leibe Christi hier und jetzt glaubt, kann sie mit Recht die Worte des Herrn auf sich beziehen: „Ihr jedoch kennt ihn, denn er wird bei euch bleiben und in euch walten“ (Joh 14, 17).

Zu demselben Ergebnis gelangen wir, wenn wir von der andern für das Kirchenverständnis fundamentalen Offenbarungstatsache ausgehen, daß *Christus das unsichtbare Haupt* seines mystischen Leibes, seiner Kirche, ist. Sie wird ebenfalls ganz unzweideutig in der Heiligen Schrift bezeugt. So bietet die Heilige Schrift durchaus genügend solide Beweise für die Wahrheit der kirchlichen Verkündigung. „Alles hat er unter seine Füße gelegt (Ps 8, 7) und ihn selbst hat er als Haupt über alles seiner Kirche gegeben, die da ist sein Leib, die Fülle dessen, der alles in allem erfüllt“ (Eph 1, 22 f). Demnach besteht zwischen Christus und seiner Kirche ähnlich wie zwischen Haupt und Leib eine organische Einheit. Ferner aber will der Apostel mit dem Wort Haupt die Überordnung Christi über die Kirche und deren Abhängigkeit von ihm in ihrem Sein und Wachsen so anschaulich wie nur möglich hervorheben. Seine Herrschaft und Macht über die Kirche ist so absolut und tiefgreifend, daß er sie ganz erfüllt mit seinem Geist und seiner göttlichen Lebenskraft. Die Kirche ist, wie Hippolyt sagt³⁰, das Schiff, Christus aber der Steuermann. Christus leitet und regiert die Kirche³¹. Dazu benutzt er als Organe die kirchlichen Amtsträger und seinen sichtbaren Stellvertreter auf Erden. Auch dieser bleibt seinem unsichtbaren Imperium in der Verkündigung der Wahrheit völlig unterworfen. „So wirkt er durch die Kirche und

29) W. Elert, *Der christliche Glaube*, S. 438. Hamburg 1956.

30) de antichristo c. 59, MG 10, 778.

31) Göttinger Bibelwerk, Bd. VIII, S. 62, 1949.

stellt sie gleichzeitig an seine Stelle“³². Christus ist der Eckstein, der die Mauern und Gewölbe der Kirche trägt und zusammenhält. „So seid ihr nun . . . aufgebaut auf dem Grunde der Apostel und Propheten, während Christus Jesus der Eckstein ist. In ihm zusammengefügt wächst der ganze Bau empor zu einem heiligen Tempel im Herrn“ (Eph 2, 19–21).

Das unsichtbare Lebens- und Wachstumsprinzip der Kirche ist also allein der erhöhte Christus. Er übt auf seinen mystischen Leib einen ähnlichen Einfluß aus wie beim Menschen das Haupt auf den ganzen Organismus. Jeder Lebensimpuls und jeder Wachstumstrieb kommt vom Haupt, von Christus her. „Von ihm aus gewinnt der ganze Leib, versorgt und zusammengehalten durch die Bänder und Sehnen, sein Wachstum in Gott“ (Kol 2, 19 und Eph 4, 16).

Mag sich Christus auch der Menschen als Organe seines Wirkens bedienen, der Ausbau und das Wachstum der Kirche liegen ganz in seiner Gewalt. Er bestimmt den Umfang der menschlichen Mitarbeit. „Einem jeden von uns aber wurde die Gabe in dem Maße verliehen, in dem Christus sie zuteilte“ (Eph 4, 7). Christus ist der Spender der Charismata wie auch der unumschränkte Herr aller Ämter, aller Glieder, das wirkliche, unsichtbare Haupt seines ganzen Leibes (Kol 1, 18). Er bleibt es für immer, weil die Kirche nicht aufhört, sein Leib zu sein und von ihm genährt, gepflegt und geliebt zu werden (Eph 5, 25 und 5, 29). Es wäre falsch, die Stiftung der Kirche durch Christus nur als ein historisches Ereignis zu würdigen. Die Gründung der Kirche ist der Beginn des durch die Jahrhunderte fortdauernden Einflusses Christi als Beherrschers des mystischen Leibes und als Lebenskraft seines Wachstums.

Weil nun Christus als unfehlbarer Lehrer der Wahrheit in die Welt gekommen ist, um für die Wahrheit Zeugnis abzulegen und das Reich der Wahrheit zu gründen³³, wirkt sich seine Regierungsgewalt vor allem dahin aus, die Kirche zu einer Säule und Grundfeste der Wahrheit zu machen (1 Tim 3, 15). Denn ihre Sendung entspricht der Sendung Christi. Sie verlöre ihre Existenzberechtigung, wenn sie darin versagen würde. Daß sie diese ihre Sendung verwirklicht, ist das Werk ihres Hauptes, Jesus Christus. „Christus ist es, der lehrt. Im Himmel hat er seinen Lehrstuhl, aber seine Schule ist auf Erden. Und seine Schule ist sein Leib. Das Haupt lehrt seine Glieder, seine Zunge spricht durch die, welche seine Füße sind“³⁴. Er ist der König der Wahrheit, ja die Wahrheit selber. Seine göttliche Autorität erfüllt die ganze Kirche (Eph 1, 22 und 4, 10). Denn er hat die Macht, sich alles zu unterwerfen (Phil 3, 21). Diese Allmacht wird der König der Wahrheit in seinem Reich der Wahrheit stets einsetzen, um die Wahrheit zum Siege zu führen. Darum ist es unmöglich, daß die Kirche, solange Christus als

32) Wolfgang Lehmann, Fragen um die Vollmacht der evangelischen Kirchen, S. 29. Neuendetelsau 1952.

33) vgl. S. 175.

34) Augustinus, De disc. christ. c. 14, n. 15, ML 40, 678.

Haupt seine absolute Herrschaft über seinen mystischen Leib ausübt, von der Wahrheit abweichen kann. Sonst hätte Christus als Haupt seinen mystischen Leib dem Irrtum preisgegeben und nicht vermocht, ihn zur Wahrheit zu führen und in ihm die Wahrheit zu befestigen. Die Mächte der Finsternis hätten über sein Königtum triumphiert und sein Reich zerstört. Die Lehren des Apostels über den mystischen Leib und sein Haupt wären sinnloses Gerede. Die göttliche Vorsehung und Weltregierung hätte ausgerechnet in der Kirche, wo sie es am allerwenigsten dürfte, ihre gänzliche Ohnmacht offenbart. Es wäre ihr nicht gelungen, die Offenbarung Christi vor der Verderbnis der Lüge und des Irrtums zu schützen, nicht einmal dadurch, daß Christus eigens zu diesem Zwecke die unsichtbare Führung der Kirche übernommen hat. Die absolute Souveränität Gottes wäre damit restlos zusammengebrochen. Von seiner „Alleinwirksamkeit“, zu der sich der Protestantismus bekennt, wäre in der Kirche jedenfalls nicht mehr viel übriggeblieben.

So wird also der Christ wiederum vor letzte Entscheidungen gestellt. Wer die Kirche des Irrtums zeugt, der erhebt gegen sie den Vorwurf, sie habe in ihrer wesentlichen Sendung versagt, ja ihren Gläubigen unter Androhung der ewigen Verdammnis zum Glauben an den Irrtum verpflichtet und mit dem Schrecken vor dieser furchtbaren Strafe in die Lüge hineingestoßen und hineingezwungen. Es ist klar, daß jede derartige Anklage auf Christus selber zurückfallen muß, weil er ja das Haupt dieser Kirche ist. Um sie zu erheben, muß man entweder die Offenbarung über den mystischen Leib Christi in Zweifel ziehen oder aber leugnen, daß Christus als Haupt auf Grund seiner Gottheit den Irrtum von seinem mystischen Leib abwehren könne. „Die befürchten, daß sie (die Kirche) ihre Macht zur Errichtung der Lüge mißbraucht, vertrauen nicht auf den, der sie regiert“³⁵. Damit wäre man in beiden Fällen am christlichen Glauben gescheitert.

Dieses Ergebnis ist auf die Geschichte der Kirche und die Geschichte ihres Dogmas anzuwenden. Weil die Kirche als Reich der Wahrheit von Christus, ihrem Haupt, mit der ganzen Machtfülle seiner Gottheit regiert wird, hat sie stets in den vergangenen Jahrhunderten die Wahrheit verkündet, und wird sie das Licht der Wahrheit weitertragen bis ans Ende der Zeiten, ohne dem Irrtum zu erliegen. Christus ist der Urheber und Garant ihrer Unfehlbarkeit. Diese Unfehlbarkeit hat selbstverständlich auch vor dem Schisma und der Reformation bestanden. Die Dogmengeschichte beweist, daß die offizielle Lehre der Kirche damals tatsächlich intakt gewesen ist, trotz aller Auswüchse und Mißbräuche in der Volksfrömmigkeit und Kanzelberedsamkeit, trotz der dringenden Notwendigkeit einer Reform an Haupt und Gliedern. Gerade auf dem dunklen Hintergrund der Kirchengeschichte in der damaligen Zeit wird die überragende göttliche Führung der Kirche durch Christus um so deutlicher sichtbar. Er hat mitten in dem furchtbaren Versagen fast aller kirchlichen Kreise die Wahrheit ihres Dogmas unversehrt erhalten.

35) Bossuet, zitiert nach: *De Lubac*, Betracht. über die Kirche, S. 169. Graz 1954.

Für den Protestantismus ist Christus ebenso wie für den Katholizismus der unumschränkte Herr der Kirche, das alles beherrschende Haupt seines Leibes. „Dieser Heiland seines Leibes ist der Schöpfer seines Leibes und so dessen Herr“³⁶⁾ „Als der Herr und Heiland seines Leibes ist er, Jesus Christus, selbst das Sein und Leben seines Leibes“³⁷⁾. „Nimmt man ihn, Jesus Christus hinweg, so verfällt die Kirche nicht nur der Unwahrheit, sondern eben als Kirche der gänzlichen Unwirklichkeit“³⁸⁾. Ich meine, stärker könnte man die absolute Herrschaft des Hauptes, Jesus Christus, über seinen mystischen Leib nicht hervorheben und unterstreichen. Um so weniger kann man verstehen, daß Christus als Haupt in seinem mystischen Leib seine Offenbarung, die er mit seinem Blut besiegelt hat, der Verderbnis des Irrtums ausliefert und zwar „sehr bald“, im Urchristentum schon, wie Künneth³⁹⁾ meint, und von Jahrhundert zu Jahrhundert immer mehr, so daß dann die Reformation und die Trennung von dieser von der Offenbarung abgefallenen Kirche notwendig wurde, um so die wahre Lehre Christi und die wahre apostolische Kirche wiederherzustellen. Warum hat Christus trotz der absoluten Herrschaft über seinen mystischen Leib, entgegen seinen ausdrücklichen Verheißungen, diesen Abfall nicht verhindert? Diese unumschränkte Macht ist ja nicht nur ein schönes Wort, sondern eine Glaubenswirklichkeit von der größten Tragweite. Sie garantiert die unverfälschte Weitergabe seiner Offenbarung. Sämtliche dafür herangezogenen Schriftstellen aus den Briefen an die Epheser (1, 22; 4, 15 f; 5, 23) und Kolosser (1, 18; 2, 18) werden gestützt und in ihrer Beweiskraft verstärkt durch Mt 16, 18, wo Christus sich selber als den Bauherrn der Kirche bezeichnet, der die Kirche auf dem Felsen Petri errichten wird. Nicht irgendwer, vielleicht die Bischöfe und Päpste, werden die Kirche aufbauen, das tut der Gründer und Herr der Kirche selber. Damit ist gesagt, daß auch der Baugrund, der Fels Petri, ihm ganz unterworfen bleibt und ihm als Baumaterial dient. Wenn Christus aber in solcher Hegemonie durch die Jahrhunderte der Baumeister seiner Kirche ist und bleibt, wie können dann Irrtum und Verfälschung in das System der Dogmen hineinkommen, wie kann dann die Kirche von der Offenbarung Christi abfallen und in ihrer wichtigsten Aufgabe der Verkündigung der Wahrheit versagen?

Alle diese Aussagen der Schrift über Christus als Haupt und Architekt der Kirche müssen nämlich außerdem noch, wie sie untereinander in Beziehung zu bringen sind, mit den oben benutzten Verheißungen über die Sendung des Heiligen Geistes in die Kirche als Geist der Wahrheit verbunden und als Einheit genommen werden. Denn Christus und der Heilige Geist bilden nur ein einziges Regierungsprinzip des mystischen Leibes. Vogel äußert sich dazu: „Wenn wir also sagen,

36) H. Vogel, *Gott in Christo*, S. 819. Berlin 1952.

37) ebd., S. 820.

38) ebd., S. 827, vgl. auch S. 826.

39) Informationsblatt Nr. 5, S. 70. Hamburg 1957.

daß Jesus Christus, der Gekommene, als der Gegenwärtige das von ihm vollbrachte Heilswerk zueignet, das er als der Kommende vollenden wird, so will das in Einheit mit dem Wirken des Heiligen Geistes verstanden sein⁴⁰. miteinander in Korrelation gebracht, empfangen diese Texte eine unwiderlegliche Beweiskraft und lassen vor allem deutlich erkennen, in welcher Absicht Christus seine absolute Herrschaft über den mystischen Leib im Heiligen Geist ausüben wird. Er wird seine Kirche alles lehren und an alles erinnern, was er gesagt hat, er wird sie zur vollen Wahrheit führen (Joh 14, 16; 14, 26; 16, 13). Dabei ist nicht zu vergessen, daß Christus als unfehlbarer Lehrer der Wahrheit gekommen ist, um der Wahrheit Zeugnis zu geben und ein Reich der Wahrheit zu gründen (Joh 18, 37; 8, 31–47). Diese Aufgabe setzt er als Haupt seines mystischen Leibes fort im Heiligen Geist und vollendet sie. So baut er die Kirche auf zu einer Säule und Grundfeste der Wahrheit (1 Tim 3, 15). Dann aber wird er gemäß dem Wort Gottes in dem mystischen Leib die Unversehrtheit seiner Offenbarung und damit die Einheit der Kirche gewährleisten.

Die Tätigkeit Christi als Haupt seines mystischen Leibes kann niemals erfolglos sein. Das Wort Gottes findet unfehlbar seine Erfüllung. Wir werden also durch die Offenbarung vor die Entscheidung gestellt, entweder gläubig anzunehmen, daß Christus im Heiligen Geist durch die Jahrhunderte die gesamte apostolische Tradition, insbesondere die Definitionen des Dogmas, vor jedem Irrtum bewahrt, oder diesen Glauben zu verweigern. Vor dieser Entscheidung dürfen wir nicht in das Kreuz des Irrtums und der Zerrissenheit flüchten, wie es Landesbischof Dietzfelbinger⁴¹ tut, und dieses Kreuz als ein Wagnis Gottes ausgeben, als ob Gott seine Kirche dem Irrtum und der Zerrissenheit ausgesetzt habe. Dieses Kreuz ist nicht das Kreuz Christi, das dem Menschen Heil und Segen bringt, sondern ein Kreuz, das aus menschlichen Fehlern und Versagen zusammengesetzt ist. Barth tadelt die Uneinigkeit der Christen als einen „Skandal“, und die Häresie, aus der ja die Zerrissenheit herkommt, verdient keine andere Bewertung. Das angenommene Wagnis des Irrtums widerspricht den oben angeführten Texten, die unzweideutig zeigen, daß Christus durch die unsichtbare Regierung der Kirche im Heiligen Geist die Wahrheit seiner Offenbarung erhalten will und auch erhalten wird. Die Spaltungen werden in der Schrift wiederholt aufs schärfste verurteilt (siehe weiter unten), während andere Texte ganz klar die Einheit der Kirche fordern (Mt 12, 25; Joh 10, 16; 11, 52; Eph 4, 1–6; 1 Kor 12, 13). Darum hat die Kirche alle Zeiten hindurch die Irrlehren gebrandmarkt und deren Verfechter aus ihrer Gemeinschaft ausgeschieden (1 Tim 1, 20). Zudem dürfte es der Weisheit, Wahrheit und Heiligkeit Gottes widersprechen, der Menschheit eine heilsnotwendige Religion zu offenbaren, ohne dafür zu sorgen, daß sie als Ganzes in ihrer Wahrheit erhalten bleibt. Durch die Offenbarung soll ja der Mensch zu einer persönlichen Begegnung mit Gott gelangen.

40) a. a. O., S. 806.

41) Informationsblatt Nr. 1, S. 2/3. Hamburg 1957.

Diese Begegnung kann aber nicht in einer Kirche erfolgen, die vom Irrtum erfüllt und von Christus abgefallen ist, da eine solche Kirche zu einem Tempel des Teufels geworden und dem Wesen Gottes zuwider wäre. Darum wird Gott als die Wahrheit und als unfehlbarer Lehrer der Wahrheit dafür sorgen, daß die Wahrheit der Offenbarung in der von ihm gegründeten und regierten Kirche unversehrt erhalten bleibt. Ist diese Flucht in das Kreuz und Wagnis in Wirklichkeit nicht vielmehr eine Selbsttäuschung, um auf diese Weise die vorliegenden Irrtümer und die bestehende Uneinigkeit zu rechtfertigen oder sich wenigstens damit abzufinden, sich darüber hinwegzutrusten? Tatsächlich hat doch die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche, der eine mystische Leib Christi, immer existiert, in Einheit existiert, und er wird weiterbestehen als der eine und einzige mystische Leib bis ans Ende der Welt! Wenn das Wort Gottes nicht seinen Sinn verlieren, die ganze Kirche nicht von der Offenbarung Christi abfallen und damit von den Pforten der Hölle überwältigt werden soll, dann muß die unsichtbare Regierung der Kirche durch Christus im Heiligen Geist die Unfehlbarkeit der Verkündigung der Offenbarung Christi wenigstens immer dann garantieren, wenn die *ganze* Kirche zur Annahme einer Glaubensentscheidung durch das Lehramt verpflichtet wird, oder wenn die Gesamtkirche im Festhalten einer Glaubenswahrheit übereinkommt oder auch nach schweren Kämpfen sich zum Glauben an eine Wahrheit durchringt und dabei beruhigt (*securus iudicat orbis*). Im übrigen kann es Irrtum in der Kirche geben. Es können einzelne Bischöfe irren, ein Teil der Theologen, ja sogar der Papst, sofern er keine Entscheidung in Glaubens- und Sittenlehre *ex cathedra* gibt und nicht die *ganze* Kirche zu ihrer Annahme verpflichten will. Es kann ein Teil der Kirche irren und abfallen, aber niemals die *ganze* Kirche vom Irrtum überwältigt werden. Die Irrtumslosigkeit der gesamten Kirche in diesen Fällen stellt das Minimum dar, das unbedingt verwirklicht bleiben muß, wenn das Wort Gottes seine Erfüllung finden und seinen Wert und Sinn behalten soll. Andernfalls würde die Offenbarung Christi der völligen Auflösung und Zerstörung anheimfallen. Die Kirche Christi wäre dem Ansturm der Hölle erlegen.

Aus beiden Tatsachen der Offenbarung, der Sendung des Heiligen Geistes in die Kirche und ihrer unsichtbaren Regierung durch ihr Haupt Jesus Christus, läßt sich also die unbedingte Wahrheit der Verkündigung der apostolischen Lehre durch alle Zeiten hindurch erhärten. Aus diesen Ergebnissen sind drei Folgerungen zu ziehen.

1. Die Treue zur Kirche

Sofern man nur seinen Glauben an diese beiden Wahrheiten der Heiligen Schrift ernst nimmt, den Glauben, daß der Heilige Geist in der Kirche waltet und daß die Kirche von ihrem unsichtbaren Haupte beherrscht und regiert wird, leuchtet ohne weiteres die klare Erkenntnis auf, daß man dieser Kirche für immer die

Treue halten muß. Denn wer sich von der Kirche lossagt, der trennt sich von Christus, wer dieser Kirche den Rücken kehrt, der wendet sich vom Heiligen Geist selber ab. Wer die Kirche aufgibt, der gibt die Wahrheit der göttlichen Offenbarung auf, der verleugnet damit seinen Glauben. Sofern uns diese Zusammenhänge einsichtig geworden sind, verstehen wir auch das Wort des heiligen Augustinus⁴², daß derjenige, der sich bewußt von der Kirche lossagt, keinen gültigen Glauben mehr hat, weil eben seine Rechtmäßigkeit und Wahrheit nicht mehr von der Kirche und dem in ihr waltenden Heiligen Geist garantiert werden. „Das den Glauben und das die Gemeinschaft erzeugende Prinzip sind ein und dasselbe. Wer also die letztere nicht gemeinsam hat, kann auch den ersteren nur getrübt besitzen und umgekehrt“^{43/44}. „Der wahre Glaube eignet nicht zuerst dem einzelnen, sondern der Gesamtkirche, die ein fortdauerndes Bewußtsein ihres Glaubens besitzt. Die einzelnen können das, was der Heilige Geist in der Kirche wirkt und dieser mitteilt, nur durch das gemeinsame Leben aufnehmen und gewissermaßen sich aneignen. Der einzelne Gläubige findet allein im Schoß der Kirche Schutz vor dem Irrtum und wenn er, wie Möhler in seiner edlen Weise sagt, „im Denken und im Wollen eins mit dem Geist und dem Herzen der Kirche“ ist“⁴⁵.

Nur wenn wir den Glauben an das Geheimnis des mystischen Leibes wirklich ernst nehmen, wird uns die Erkenntnis geschenkt, daß das einzelne Glied die Verbindung mit dem mystischen Leib nicht lösen kann, so wenig wie die Hand sich vom Körper losmachen darf, wenn sie nicht den Konnex mit dem Strom und der Quelle des Lebens verlieren will. Darum erklärt Irenäus⁴⁶: „Deswegen haben die keinen Anteil an ihm (dem Heiligen Geist), die nicht an den Brüsten der Mutter zum Leben genährt werden, und nicht die aus dem Leibe Christi strömende reine Quelle empfangen, (sondern sie graben sich durchlöcherzte Zisternen aus Erdlöchern und trinken daraus faules Wasser; sie fliehen den Glauben der Kirche, die sie führen könnte, sie verwerfen den Geist, der sie lehren könnte).“

Den Glauben der Kirche aufgeben, die Kirche verlassen, den Heiligen Geist verwerfen, die Nahrung zum Leben verlieren, ist für Irenäus ein und dasselbe. Wenn man auf keine Weise mehr Glied des mystischen Leibes ist, wie will man dann des Einflusses und der Lebenskräfte, die vom Haupte ausgehen, teilhaftig werden? Muß nicht jedes Glied, das sich vom mystischen Leibe trennt, auch die Verbindung mit dem Haupte Christus verlieren?

Hat man sich vom mystischen Leib losgerissen, wie kann man dann noch teilhaben an dem Heiligen Geist, der die Seele dieses Leibes ist? Keiner von den Kirchenvätern hat das klarer ausgesprochen als Augustinus, weil er eben das

42) In Joh. tr. 80, n. 3, ML 35, 1840.

43/44) *Ranft*, a. a. O., S. 119.

45) Congar in: *Tüchle*, Die eine Kirche, S. 284. Paderborn 1939.

46) Adv. haer. lib. III, c. 24, n. 1, MG 7, 966, vgl. *Rouet* 226.

Wort Gottes über den mystischen Leib wirklich ernst nahm: „Was aber die Seele ist für den Leib des Menschen, das ist der Heilige Geist für den Leib Christi, die Kirche: das eben wirkt der Heilige Geist im Gesamt der Kirche, was die Seele wirkt in allen Gliedern eines einzigen Leibes . . . Es kommt vor, daß im menschlichen Leib, oder besser gesagt: vom menschlichen Leib irgend ein Glied, eine Hand, ein Finger, ein Fuß entfernt wird; folgt etwa die Seele dem abgehauenen Glied? Solange es im Leib war, besaß es das Leben; abgehauen verliert es das Leben. So ist der christliche Mensch katholisch, solange er im Leibe lebt; abgehauen wurde er zum Häretiker, dem entfernten Glied aber folgt der Geist nicht. Wollt ihr also vom Heiligen Geist leben, so haltet fest an der Liebe, liebet die Wahrheit, ersehnet die Einheit, damit ihr hingelangen zur Ewigkeit“⁴⁷. Die Kirchenväter haben diese Schlußfolgerungen nicht aus der Luft gegriffen. In der Schrift liest man es nicht anders. Wer die Gemeinschaft des einen Leibes und des einen Geistes verläßt, der gehört nicht mehr zur Kirche (1 Joh 2, 19). Das Urteil der Kirchenväter und der Schrift ist das Gericht über jedes Schisma, aber auch über jedwede Reformation, die nicht mit und in der Kirche ins Werk gesetzt wird, sondern zur Spaltung der Kirche führt. „Welche Ermahnung, Brüder“, so fragt Augustinus, „wollte unser Herr Jesus Christus seiner Kirche geben, als er unter den Zwölfen einen Verlorenen haben wollte? Doch gewiß die, daß wir die Bösen ertragen sollten und den Leib Christi nicht teilen?“⁴⁸

Selbst noch so viele Menschlichkeiten bieten keinen triftigen Grund, von der Kirche Christi, von der Kirche des Heiligen Geistes abzufallen. Gewiß, die Kirche ist auch die Kirche der Sünder, ihr Leib ist verunstaltet von den Eiterbeulen der Laster ihrer Hirten und ihrer Gläubigen. Sie wird es bleiben bis ans Ende der Welt. „Was wunderst du dich, Schlechte an heiliger Stätte zu finden? Weißt du nicht, daß die erste Sünde, der Ungehorsam, im Paradiese geschah? Und daß durch ihn der Engel fiel? Hat er darum den Himmel besudelt? Adam fiel: hat er darum das Paradies besudelt? Einer von Noahs Söhnen fiel: hat er das Haus des Gerechten befleckt? Judas fiel: hat er den Chor der Apostel befleckt?“⁴⁹ Nach den Worten des Herrn gleicht die Kirche einem Netz mit guten und schlechten Fischen (Mt 13, 47). Allein die schlechten Fische verderben weder das Meer noch das Netz. Selbst wenn ein Fisch sich wieder losreißen sollte, so bleibt doch das Netz wie es war. „Der Abfall beeinträchtigt in nichts die Herrlichkeit der Kirche“⁵⁰. Für das einzelne Glied aber wirkt sich der Abfall überaus verhängnisvoll aus. „Die Kirche an sich ist nach der dem Petrus gegebenen Zusage (Mt 16, 18) auch von den Pforten der Hölle nicht zu überwältigen. Jedoch wird sich der einzelne Christ oder die einzelne Gemeinde der Gefährdung der Existenz durch Satan in einem tieferen oder gar letzten Sinne aussetzen, wenn die Geborgenheit

47) *Baithasar*, Augustinus, S. 131, n. 87.

48) ebd., S. 325, n. 260.

49) ebd., S. 326, n. 261.

50) *Lehmann*, a. a. O., S. 12.

in der Kirche gestört oder gar aufgegeben wird“⁵¹. Darum gesteht sogar der Protestant Friedrichsen: „Im Sinne Pauli kann man sagen: *Extra ecclesiam nulla salus*“⁵².

Weil es nur ein Haupt und nur einen Leib gibt, deswegen kann es auch trotz der Verschiedenheit der Glieder und ihrer Funktionen nur die eine Gliedschaft geben, die sich in der Zugehörigkeit zu dem einen Leib und dem einen Haupt verwirklicht. Glieder des mystischen Leibes werden wir durch die Taufe. Bei dieser Eingliederung ist der einzelne auf die Kirche angewiesen. Die Kirche ist also vor jedem einzelnen da, sonst wäre ja die Eingliederung illusorisch. Nur durch die Gemeinschaft wird der einzelne mit Christus verbunden, nur durch die Kirche empfängt er das neue Leben und den Heiligen Geist. Geist und Leben wurden zuerst der Kirche gegeben und nicht dem Einzelmenschen als solchem. Nur durch die Kirche und in der Kirche gewinnt der Einzelmensch Anteil an der göttlichen Offenbarung und ihrer Wahrheit. Nur wenn er im Schoß der Kirche bleibend sein Ohr und Herz der Lehre und Weisung dieser heiligen Mutter öffnet, kann er die Schrift richtig lesen, das Gotteswort seinem Sinn gemäß erfassen und der Wahrheit entsprechend auslegen.

Der einzelne wird nicht in den mystischen Leib eingegliedert, damit er sich wieder aussondere. Geist und Leben werden ihm nicht gegeben, damit er sich nach deren Empfang wieder von der Gemeinschaft distanzieren, sondern im Gegenteil, damit er sich immer mehr durch seinen Glauben, seine Liebe, seine Opferbereitschaft, sein Verantwortungsbewußtsein für das Ganze in die Gemeinschaft hineinlebe und immer tiefer eingliedere. Denn Glied sein, das heißt sich immer enger dem Organismus einfügen und anpassen, sich immer radikaler in den Dienst seiner Gesamtordnung stellen, um so noch lebendiger eins zu werden mit dem Haupt und den übrigen Gliedern im Denken, Fühlen, Wollen und Handeln, damit die Einheit des mystischen Leibes ständig gefestigt, aber auch sichtbar werde vor allen Menschen, so daß die Kirche in den Stürmen der Zeiten dasteht als das große Zeichen, das Christus vor allen Völkern aufgerichtet hat. „Denn auch wir wurden in Einem Geiste alle in Einen Leib (hinein) getauft, seien es Juden oder Griechen, seien es Sklaven oder Freie, und alle wurden mit dem Einen Geiste getränkt“ (1 Kor 12, 13). „Ein Leib und Ein Geist, . . . Ein Herr, Ein Glaube, Eine Taufe, Ein Gott und Vater aller, der da ist über allen und durch alle und in allen“ (Eph 4, 4–6).

Um diese volle Einheit herzustellen, genügt nicht die Verkündigung des Wortes Gottes oder der Gehorsam gegenüber der Autorität der Kirche, dazu bedarf es einer lebendigen übernatürlichen Lebenskraft, die den vielen Gliedern immer wieder neu geschenkt wird durch die Kirche in dem Mysterium der Eucharistie. Indem alle in der Eucharistie die Gnade Christi, ja seinen heiligen Leib empfan-

51) ebd., S. 9.

52) *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* (17), S. 346, 1937.

gen, werden sie alle in der Gnade und in Christus zu einem einzigen mystischen Leib zusammengefügt, der mit Christus, seinem Haupt, eine lebendige übernatürliche Einheit bildet. Darum sagt Augustinus von den Juden: „Sie stritten eben untereinander, weil sie das Brot der Eintracht nicht erfaßten, noch auch nehmen wollten; denn die solches Brot essen, streiten nicht miteinander, da wir viele ein Brot, ein Leib sind“⁵³. Die Tradition hat auf die nicht zu unterschätzende Bedeutung der Eucharistie für die Einheit des mystischen Leibes wiederholt hingewiesen. „Wenn wir mit dem gleichen Leib des Herrn genährt werden, werden wir alle zu einem Leib Christi“⁵⁴. Es ist dieselbe Lehre, die schon Paulus verkündet hat: „Weil ein Brot, sind wir viele ein Leib; denn alle haben wir an dem einen Brote teil“ (1 Kor 10, 17). Aus diesen Worten des Apostels zieht Augustinus den Schluß: „Daher ist die katholische Kirche allein der Leib Christi, dessen Haupt jener ist, der Erlöser seines Leibes . . . Denn das eine Brot ist das Sakrament der Einheit“⁵⁵. Kame es nicht geradezu einem Verbrechen gleich, diese durch das eine Brot der Eucharistie ständig erneuerte Einheit des mystischen Leibes Christi zu zerstören, den Leib oder ein Stück davon vom Haupte loszureißen?! „Nichts“, so sagt Augustinus⁵⁶, „muß der Christ so fürchten wie die Trennung vom Leibe Christi. Denn wenn er vom Leibe Christi getrennt wird, ist er nicht mehr sein Glied: wenn er nicht mehr sein Glied ist, wird er nicht von seinem Geiste genährt.“

Die Erklärung gibt er an einer anderen Stelle: „Die Gläubigen wissen, was Christi Leib ist, wenn sie Christi Leib zu sein nicht versäumen. Leib Christi sollen sie werden, wenn sie wünschen, vom Geiste Christi zu leben. Von Christi Geist lebt einzig Christi Leib. Begreift, meine Brüder, was ich da sagte. Mensch bist du, hast einen Geist, hast einen Leib. Geist nenne ich, was man Seele heißt, durch welche du Mensch bist: Du bestehst ja aus Leib und Seele. So hast du denn einen unsichtbaren Geist, einen sichtbaren Leib. Sag mir, welcher aus welchem lebt: lebt dein Geist aus deinem Leib oder dein Leib aus deinem Geist? Es antwortet jeder, der lebt: und wer anders antwortet, von dem weiß ich nicht, ob er lebt; was antwortet jeder, der lebt? Es ist klar, daß mein Leib von meinem Geiste lebt. Willst also auch du vom Geist Christi leben? So sei im Leibe Christi. Lebt denn mein Leib von deinem Geist? Meiner lebt von meinem Geist, und deiner von deinem. Nicht kann der Leib Christi leben, außer vom Geiste Christi. Das ist's, was der Apostel Paulus sagt, wenn er uns dieses Brot erklärt: ‚Ein Brot, ein Leib sind wir, die vielen‘ (1 Kor 10, 17). O Sakrament der Frömmigkeit, o Mahl der Einigkeit, o Band der Liebe!“⁵⁷

53) In Joh. tr. 26, n. 14, ML 35, 1613.

54) Theodor von Mopsvestia, 16. Katch. Hom., n. 24.

55) Ep. 185, c. 11, n. 50, ML 33, 815.

56) In Joh. tr. 27, n. 6, ML 33, 1618.

57) *Balthasar*, a. a. O., S. 191, n. 140.

Diese Überlegungen machen es nur zu begreiflich, daß die Heilige Schrift immer wieder eindringlich vor jeder Spaltung warnt. Ihre Seiten sind geradezu übersät mit diesen Warnungen, als ob sie den Christen der kommenden Jahrtausende einhämmern wollte, wie verderblich Zwietracht und Abfall sind. „Ich ermahne euch aber, Brüder, beim Namen unseres Herrn Jesus Christus, daß ihr alle die gleiche Sprache führt und daß keine Spaltungen unter euch seien, sondern daß ihr vollendet seid in der gleichen Gesinnung und in der gleichen Meinung“ (1 Kor 1, 10). „Ist denn Christus geteilt“ (1 Kor 1, 13)? — „Denn wo es unter euch Eifersucht und Streit gibt, seid ihr da nicht fleischlich und wandelt ihr da nicht nach Menschenweise?“ (1 Kor 3, 3). Man vergleiche weiter: Röm 16, 17; 1 Tim 1, 3 f; 2 Tim 2, 14 f; Tit 1, 10 f; 3, 8 f usw., um zu verstehen, daß es ein Herzensanliegen des Apostels war, jede Uneinigkeit, erst recht das Auseinanderfallen der Kirche zu verhüten. Wo immer Spaltungen entstehen, da fehlt es, und mögen die Motive noch so gut gewesen sein, an der echten Glaubensgesinnung, an der letzten tiefen Wesensschau der Kirche aus der ganzen Fülle der Offenbarung. Es wäre ein widersinniges Unterfangen, einen zweiten mystischen Leib aufbauen zu wollen, der in gleicher Weise vom Heiligen Geist belebt wird und dessen Haupt Christus sein soll, oder den bestehenden Leib auch nur in irgend einer Hinsicht in seinem wesentlichen Gefüge zu ändern. Mit einem solchen Gedanken überhaupt zu spielen, wäre schon paradox. Denn „einen anderen Grund kann niemand legen als den, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus“ (1 Kor 3, 11). Es ist nicht einzusehen, wie man diesen scharfen Verurteilungen jeder Zwietracht, diesen immer wieder erneuten Mahnungen, die Einheit zu wahren, ausweichen will. Sie sind wie ein Gericht über alle Spaltungen und Schismen der vergangenen Jahrhunderte. „Lebendig ist ja das Wort Gottes und wirksam und schneidender als jedes zweischneidige Schwert und eindringend bis zur Zertrennung von Seele und Geist, Gelenken und Mark, und richtend über Gesinnungen und Gedanken des Herzens“ (Hebr 4, 12). Vor der Schrift kann keine Spaltung bestehen. Trotz aller Anfechtungen gibt es daher für den Christen in seiner Haltung zur Kirche nur die eine Pflicht: Treue bis in den Tod!

Wenn man diese überaus zahlreichen Schriftstellen, die vor jeder Spaltung warnen, zusammen sieht mit jenen über den einen mystischen Leib Christi, dann bleibt kein Weg mehr offen zur sogenannten Zweigtheorie der Kirchen. Die schroffen Gegensätze in Kult und Lehre zwischen den verschiedenen Zweigkirchen können mit dem Wortlaut der Heiligen Schrift nicht in Einklang gebracht werden. Die Diskrepanz wird durch alle Versammlungen des Weltrates der Kirchen, durch alle Konferenzen zur Wiedervereinigung im Glauben immer wieder erneut bestätigt und nur noch deutlicher sichtbar. Wenn der Mensch nur eine Seele besitzt, kann dieser Seele nur ein einziger Leib zugehören. Ebenso kann es nur einen einzigen mystischen Leib Christi geben, weil es nur einen einzigen Heiligen Geist gibt, der diesen Leib beseelt, und nur ein einziges, unsichtbares Haupt, Jesus Christus, der diesen Leib beherrscht und regiert. Die An-

nahme mehrerer unabhängiger Kirchen, die von einem einzigen Geist belebt sein sollen, sich aber in wesentlichen Punkten ihrer Lehre und Verfassung widersprechen, ist den Briefen des heiligen Paulus als auch der ganzen Geschichte des Urchristentums völlig fremd. „Es kann nicht so viele Kirchen geben, wie Spaltungen entstehen“⁵⁸. Eine solche Gedankenkonstruktion ist ein Widerspruch in sich. „Der mystische Leib Christi, das ist die Kirche, ist ja eine Einheit, zusammengefügt und zusammengehalten wie der physische Leib Christi, und es ist unpassend und töricht zu sagen, der mystische Leib könne aus getrennten und zerstreuten Gliedern bestehen“⁵⁹.

Gemäß der Lehre vom mystischen Leib und den Warnungen vor jeder Spaltung kann auch eine Reform nur innerhalb der Kirche und mit ihr ins Werk gesetzt werden. Der einzig mögliche Reformator im wahren Sinn und der allein zum Urteilen befugte Richter der Kirche auf Erden ist eigentlich nur der Heilige, der durch seine Heiligkeit Anklage erhebt gegen alle Sünden, die die Kirche beflecken und zugleich den Weg zeigt, die schmerzlichen Wunden an ihrem Leib zu heilen. Der Heilige wird durch sein bloßes Dasein zum schärfsten Verurteiler aller Schlechtigkeit und aller Halbheit. Er ist der barmherzigste und zugleich der unbarmherzigste Richter aller Verderbnis im Reiche Christi und darum der große Reformator im eigentlichen Sinne, von Gott begnadet für dieses Werk der inneren Erneuerung. So war das 16. Jahrhundert, die Zeit des Niedergangs der Kirche, zugleich das Jahrhundert der Heiligen!

Die Geistesgaben werden von dem einen Geist niemals verliehen (1 Kor 12, 4 bis 13), um den mystischen Leib auseinanderzureißen. Alle Charismen stehen vielmehr genauso wie die Ämter im Dienste der Gemeinschaft und der Einheit des Ganzen, dem alle Glieder je nach ihren Anlagen, Fähigkeiten und Gaben verpflichtet sind (Röm 12, 3–8; 1 Kor 12, 14–30). Die Glieder sollen ihre empfangenen Gaben nach dem Willen (1 Kor 12, 19), der Ordnung Gottes (1 Kor 12, 25) gebrauchen und einträchtig füreinander Sorge tragen (1 Kor 12, 26). Um dieses Füreinanderdasein und Dem-Ganzen-Dienen noch mehr hervorzuheben und zu unterstreichen, läßt Paulus gleichsam als krönenden Abschluß seiner Mahnungen zur Zusammenarbeit in der Gemeinschaft des mystischen Leibes das Hohelied der Liebe folgen. Die Liebe zum mystischen Leib bildet die Grundlage der Treue. Der Apostel beschwört geradezu seine Gemeinden: „Stehet fest im Glauben“ (1 Kor 16, 13), und „haltet fest an den Überlieferungen, die ihr gelehrt worden seid“ (2 Thess 2, 15), „seid eifrig bemüht, die Einheit des Geistes zu wahren durch das Band des Friedens“ (Eph 4, 3).

Nur eines ist daher für uns moderne Menschen dringend notwendig, sofern wir uns schon einmal auf die Schrift als Glaubensquelle berufen wollen, daß wir sie wirklich ernst nehmen. Oder haben wir Angst, das Wort Gottes auf die Ge-

58) Augustinus, *De bapt. lib. 1, c. 1, n. 15*, ML 43, 118.

59) *Pius XI, in Mortalium Animos*, 6. Jan. 1928.

schichte anzuwenden, vor allem auf die Geschichte der Spaltungen, und uns seinem persönlichen Anruf, der Entscheidung und dem Gericht, unter die es unser Leben stellt (Hebr 4, 12 f), zu unterwerfen? Das Gotteswort aber fordert von uns gegenüber der Kirche demütige Hingabe und mannhafte Verantwortung für die Gemeinschaft und ihre Einheit, kurz gesagt, unerschütterliche Treue zu Christus, unserem Haupt, und unwandelbare Treue zu seinem mystischen Leib; treue Liebe zum Heiligen Geist, in dem der mystische Leib eins ist und seinen Bestand hat bis ans Ende der Welt.

2. Der Glaube an die unsichtbare Regierung der Kirche

So wie die Offenbarung vorgelegt wird mit dem von Gott gegebenen Inhalt und in der von seiner unendlichen Weisheit gewählten Form, muß sie der Mensch ohne jede Kritik und irgendein Besserwissenwollen annehmen, mögen ihm auch manche Geheimnisse wie den Juden und Heiden als Ärgernis und Torheit erscheinen und ihn zum Widerspruch reizen. Zur Offenbarung rechnet auch das Geheimnis vom mystischen Leib Christi in seinem ganzen Umfang. Die Heilige Schrift hätte kaum die Sendung des Heiligen Geistes, seine Wirksamkeit im mystischen Leib als Lehrer der Wahrheit, die Regierung dieses Leibes durch Christus als Haupt klarer und schärfer hervorheben können. Es ist bereits darauf hingewiesen worden, daß diese Offenbarungstatsachen kein einmaliges historisches Ereignis darstellen. Christus und der Heilige Geist werden ihre Tätigkeit so lange ausüben und fortsetzen, wie überhaupt der mystische Leib existiert. Sofern die Kirche voranschreitet in der Erkenntnis der Wahrheit, der Entwicklung ihres Dogmas, dem Ausbau ihrer Organisation, kann sich dieses Wachsen gar nicht anders vollziehen als unter der Einwirkung Christi und seines Geistes. Darum ist die Entfaltung des Dogmas und der Organisation der Kirche, als unter der absoluten Direktion Christi und seines Heiligen Geistes zustande gekommen, im Glauben anzuerkennen.

Sofern wir diesen lebendigen Glauben haben, müssen wir daher die Lehre und Struktur der Kirche so bejahen, wie sie Christus im Heiligen Geist im Laufe der Geschichte geformt und ausgebaut hat. Ob uns die äußere Erscheinung der Kirche abstößt oder nicht, ob ihr Wachsen durch die Jahrhunderte mit unseren engen menschlichen Konzepten und selbstgebildeten Kategorien übereinstimmt oder Anstoß erregt, das darf unseren Glauben an das Wirken des Geistes in der Kirche nicht wankend machen. Ob das Dogma sich überhaupt entfaltet oder nicht, ob die Kirche das Stadium ihres Ursprungs beibehält oder darüber hinauswächst, ob ihre Organisation die Hierarchie oder irgendeine andere sein mag, wie immer sie geworden ist unter dem allmächtigen Wirken des Heiligen Geistes und der unfehlbaren Regierung Christi, zu diesem ihrem Werden und Sein haben wir in demütigem Glauben unser Fiat und Amen zu sprechen. Das Wachstum der Kirche richtet sich nicht nach dem Schema menschlichen Denkens. „Denn meine

Gedanken sind nicht eure Gedanken und meine Wege sind nicht eure Wege. So hoch der Himmel über der Erde, so hoch sind meine Wege über euren Wegen und meine Gedanken über euren Gedanken“ (Is 55, 8 ff). Der Heilige Geist gewährt uns die nie und auf keine Weise zu erschütternde Garantie, daß das Wachstum des Reiches Christi, seines Dogmas und seiner Organisation in allen Jahrhunderten mit dem von Christus gelegten Fundament übereinstimmt, so wie es seine Offenbarung entworfen hat.

Wie könnte der Mensch es wagen, dem Heiligen Geist vorzuschreiben, wie die Kirche eigentlich aussehen müßte, wie sie sich hätte entwickeln sollen! Noch viel weniger darf er sich anmaßen, selbstherrlich und autoritär dem Heiligen Geist die Konstruktion ihrer Lehre und ihrer Verfassung aus der Schrift vorzuzeichnen und vorzurechnen. So würde er sich gleichsam zum unfehlbaren Richter über die von Christus im Heiligen Geist geleitete Kirche aufwerfen und das eigne Schriftverständnis und die eigne Glaubenseinsicht zum Maß der Kirche und ihrer Dogmen erheben. Ist das nicht oft genug geschehen? „Der theologische Verstand hat über die Lehre und das Leben der Kirche zu richten gewagt, nicht über entartete Zeiterscheinungen, sondern über sie selbst. Indem er sich aber zu diesem Wagnis befreite, schloß er das andere gleich mit ein: zum Richter der Schrift zu werden, auf die allein er sich begründete...“⁶⁰

Die Schrift allein kann niemals die Wahrheit sichern und die Häresie abwehren. Nur wenn ihre Auslegung in das lebendige, einheitliche Bewußtsein der vom Heiligen Geist beseelten Gemeinschaft hineingestellt wird, läßt sich der Absturz in die Häresie vermeiden. Indem wir so auf die Tradition zurückgehen und das Lehramt der Kirche befragen, stellen wir nicht etwa die Kirche über die Schrift, über unsre eigne Erklärung. Wir glauben, daß das Wort Gottes der Kirche anvertraut ist. Darum hören und lesen wir es mitten in der Gemeinschaft der Kirche. „In demselben Augenblick aber, wo der religiöse Mensch auf die Beziehung seines Gedankens auf den der vom Geist geleiteten Gemeinschaft verzichtet, ist auch die Wahrheit preisgegeben, die ihn frei machen sollte“⁶¹.

Die letzte Norm der Kirche und der Heiligen Schrift kann niemals der menschliche Verstand sein, sondern der Heilige Geist, der alles, auch die Tiefen der Gottheit ergründet (1 Kor 2, 10). Er ist es doch, der in dem Lehramt die Offenbarung Christi schützt und ihre Verkündigung vor jedem Irrtum bewahrt. Für das letzte Maß gibt es keinen weiteren Maßstab mehr, das göttliche Maß kann nicht mit irgendeiner irdischen Elle gemessen werden. Sobald man richtend einen Standpunkt außerhalb der Kirche sucht, verliert man die Verbindung mit ihr und dem in ihr waltenden Heiligen Geist. „Wer diesem Geist gegenüber Vorbehalte macht, wer will, daß sein Walten nachgewiesen werde an Kriterien, die er selbst in der Hand hat (dadurch, daß die historische Methode wirklich — natür-

60) *Donatus*, Es gibt kein zurück, S. 40 f. Stuttgart 1953.

61) *Ranft*, a. a. O., S. 125.

lich nach seinem eignen Urteil — sauber gehandhabt wurde; dadurch, daß die Exegese, die man zugrunde legte, auf dem kritischen Stand der Gegenwart war, wiederum nach dem eignen Urteil oder dem der ‚Wissenschaft‘, deren authentischer Vertreter man natürlich selber ist), der erkennt das eigentliche Wesen der Kirche. Dafür, daß der Geist der Kirche keine Fehler macht, gibt es keine solchen Vorkehrungen und Sicherheitsmaßnahmen (in der Verfassung der Kirche oder in den apriorisch festgelegten Methoden der Theologie), an die man Berufung einlegen könnte . . .“⁶²

Es obliegt dem Heiligen Geist, die Kirche so zu lenken, daß aus dem Widerstreit der Meinungen, den theologischen Kontroversen, dem Anprall der Irrlehren, die Wahrheit immer wieder als Siegerin hervorgeht. In der Dialektik mit den Zeitströmungen, den theologischen Richtungen, den Häresien wird durch den Heiligen Geist die Lehre Christi immer mehr enthüllt. Dazu bedient er sich als Werkzeuge der Kirchenväter und Kirchenlehrer, der Theologen, Bischöfe und Päpste, aber auch der Irrlehrer und Apostaten. Es ist ein überlegenes Spiel göttlicher Weisheit und Künstlerschaft mit den menschlichen Schachfiguren in der Aufeinanderfolge der Jahrtausende auf dem verschleierte Hintergrund der Weltgeschichte, ein geheimnisvolles Ringen mit dem Widersacher Christi. Doch der Heilige Geist führt die Kirche immer so, daß die Wahrheit der Offenbarung nicht nur unversehrt bleibt, sondern immer schärfer herausgearbeitet und herausgeschält, immer tiefer in das Licht der Erkenntnis geschoben wird. Demnach empfängt die Kirche zwar keine neue Offenbarung, aber die in Schrift und Tradition verstreuten und bisher unbeachteten Keime des Dogmas werden unter dem Einfluß des Heiligen Geistes zur vollen Reife gebracht. Auch die von Christus grundgelegte Verfassung wird durch den Heiligen Geist weiter ausgebaut. „Wunderbar ist es dann, zu sehen, mit welchem Zögern, welcher Ungewißheit, mit welchem Hin und Her nach rechts und links, mit wieviel Rückschlägen und trotz alledem mit welcher Sicherheit, welcher Genauigkeit, welcher Zielstrebigkeit sich das Dogma entwickelt und reift“⁶³.

Daß bei aller Subjektivität und Freizügigkeit des Verstandes, trotz der starken Neigung des Menschen zu Eigensinn und Egoismus die Einheit des mystischen Leibes Christi auf der Grundlage der Wahrheit der einen Lehre und des einen Bekenntnisses erhalten bleibt, ja im Laufe der Jahrhunderte der Kirchengeschichte noch mehr gefestigt worden ist, ohne daß dieser Organismus an seiner Aktivität und Lebensfülle Einbuße erlitt, das macht die Gemeinschaft der Kirche geradezu zu einem fortwährenden Wunder des Heiligen Geistes, das die überlegene göttliche Weisheit und Kraft seiner Führung verherrlicht, und für diejenigen, die mit der Kirche leben und ein feines Glaubensgefühle für ihr Geheimnis haben, vielleicht das erschütterndste Erlebnis ist.

62) Karl Rahner, Ich glaube die Kirche, in: Wort und Wahrheit, S. 339. Freiburg 1954.

63) De Lubac, a. a. O., S. 20.

Weil der Heilige Geist ohne Unterbrechung seit dem ersten Pfingstfest die Kirche erfüllt, kann man keine Scheidewand aufrichten zwischen der „Kirche der Apostel“ und der „Kirche ihrer Nachfolger“, noch die Tradition zur Zeit der Apostel in Gegensatz stellen zu der späteren, als ob die Hierarchie eine rein menschliche Einrichtung und die nachapostolische Tradition eine nur menschliche Überlieferung wäre. Christus hat sich ja keineswegs, nachdem er die Tradition und Hierarchie begründet hatte, durch seine Himmelfahrt von seiner Kirche und deren Amtsträgern zurückgezogen. Er bleibt ihr Haupt und ist ihr nahe bis ans Ende der Welt (Mt 28, 20). Der Heilige Geist, der schon den Aposteln die Offenbarung erschlossen und ihnen in ihrer Amtsführung zur Seite stand, übt denselben göttlichen Einfluß auf ihre Nachfolger aus, zwar nicht, um ihnen neue Offenbarungen zu vermitteln, aber gerade, um die unversehrte Weitergabe der apostolischen Tradition zu gewährleisten. Weder die apostolische Sukzession noch das Lehramt an sich garantieren die Unfehlbarkeit der Verkündigung und das Weiterströmen der apostolischen Tradition bis ans Ende der Welt, sondern der Heilige Geist, der im Lehramt, in der Sukzession und Tradition am Werke ist und das unverfälschte Weiterreichen der Offenbarung Christi von Generation zu Generation überwacht.

Der Heilige Geist trägt und lenkt den Strom der Tradition von den Aposteln her durch die Gefahren der Zeiten, indem er immer wieder die dogmatische Tradition von der rein historischen und nur menschlichen Überlieferung scheidet. „Ist die Geschichte, der in der Zeit sich entwickelnde ewige Plan Gottes mit der Menschheit“, so ist die Tradition das Organ des Heiligen Geistes, das den ewigen, uns in der Offenbarung kundgewordenen Gedanken Gottes zur Entfaltung und Entwicklung bringt, jenes Instrument der göttlichen Allmacht, das die Identität des ursprünglichen Glaubensbewußtseins mitten in reichster Entfaltung aufrecht erhält“⁶⁴. „Die Tradition leistet daher ein Doppeltes: sie sichert vertikal und horizontal, d. h. in Geschichte und Gegenwart, die Einheit des Glaubensbewußtseins. Sie bindet das Denken späterer Generationen an den Ursprung der Glaubenswahrheit und sorgt für deren Kontinuität und Allgemeinheit. Ihre innere Voraussetzung ist der mit der Gründung der Kirche gegebene, in ihr ununterbrochen wirkende, Einheit und Allgemeinheit der Lehre schaffende Heilige Geist. Äußere Voraussetzung ist der Episkopat, der die Kontinuität und Einheit der Lehre ermöglicht und schon ursprünglich mit der Kirche mitbegründet wurde . . . Die Gläubigen aller Zeiten werden uns also in der Tradition gegenwärtig, erscheinen als integrierende Glieder eines Ganzen, belehren, bestrafen uns, weisen uns zurecht, so daß wir durchaus nichts als apostolische Lehre annehmen, was nicht alle Gläubigen bis zu den Aposteln hinauf als solche aufgefaßt haben“⁶⁵. Darum ist die Kirche von heute im Besitz der apostolischen Tradition. Deshalb wird sie auch unter dieser Rücksicht mit Recht die apostolische

64) *Ranft*, a. a. O., S. 118.

65) *ebd.*, S. 123 f.

Kirche genannt, und zwar nur sie allein! Wenn sie das nicht wäre, wäre sie nicht mehr die Kirche Jesu Christi!

Weil der Heilige Geist über die Wahrheit der kirchlichen Lehre wacht, kann die Entfaltung des Dogmas und der Ausbau der Organisation sich gar nicht im Widerspruch vollziehen mit der Heiligen Schrift. Denn derselbe Heilige Geist, der die Verfasser der Schriften inspiriert hat, ist auch der Hüter der apostolischen Tradition, der Urheber des einheitlichen Glaubensbewußtseins der Kirche, der Beistand des Lehramtes bei seinen Lehrentscheidungen. Die Dogmen gründen ja auf der wahrheitsgetreuen Auslegung von Schrift und Tradition und wollen diese Glaubensquellen gegen jede Verfälschung verteidigen. Über die ihrer Obhut anvertraute Heilige Schrift kann die Kirche ebensowenig frei und souverän verfügen wie über den ihr übergebenen Traditionsschatz. Das Lehramt ist nicht nur an die Schrift und ihre frühere Auslegung durch die Kirche, sondern auch an die Tradition der vergangenen Zeit, also an die objektiv gegebene gesamte Glaubenshinterlage auf Schritt und Tritt gebunden und kann keine Entscheidung treffen, die nicht durch deren Inhalt voll und ganz verbürgt wäre. Das allein schon bietet, menschlich gesehen, eine größtmögliche Sicherheit für die Wahrheit seiner Definitionen. Nun kommt aber außerdem noch die Assistenz des Heiligen Geistes hinzu, die jeden Irrtum unmöglich macht.

In den Entscheidungen des unfehlbaren Lehramtes tönt die Stimme der Kirche von den Aposteln und Christus her mit. In ihnen kommt das Glaubensbewußtsein der gesamten Kirche der Gegenwart zum Ausdruck, und der Heilige Geist prägt ihnen darüber hinaus noch das Siegel der Unfehlbarkeit auf. Er ist es, der die Exegese des Gotteswortes in den Untersuchungen und Betrachtungen der Kirchenväter, in den Beratungen der Theologen und ihren Veröffentlichungen vorantreibt und lenkt, der in den Lehrentscheidungen der Konzilien und Päpste die in Schrift und Tradition enthaltenen Gottesgedanken in unfehlbarer Formulierung heraushebt. Durch ihn wird jede falsche Exegese von der Lehre der Kirche ferngehalten.

Es bleibt zu bedenken, daß die Entfaltung des Dogmas und der Aufbau der Organisation durch alle Jahrhunderte die einmütige Zustimmung der Bischöfe und Päpste, der Kirchenväter, Kirchenlehrer und fast aller Theologen gefunden hat. Ihre Zahl nimmt von Jahrhundert zu Jahrhundert mit der Ausbreitung der Kirche zu. Unter ihnen befinden sich die größten Geister der Kirche und der Menschheit, wie Augustinus, Athanasius, Cyrill v. Alexandrien, die beiden Gregore, Hieronymus, Thomas, Duns Scotus, Suarez, Bellarmin, um nur einige zu nennen. Diese Einmütigkeit im Glauben und in der Lehre wurde immer wieder von neuem begründet, bestätigt und gefestigt durch die Synoden, Konzilien und Lehrentscheidungen der Päpste. So hat die Kirche alle Wahrheiten aus den frühesten Anfängen des Reiches Christi treu bewahrt, nicht aufgegeben, verändert oder an den Zeitgeist verraten. Ist in dieser Einheit der Lehre und des Glaubens,

in dieser sich durch die Jahrhunderte fortsetzenden Übereinstimmung der Väter, Lehrer und Theologen, der gesamten Hierarchie mit dem Lehramt der Kirche, horizontal und vertikal gesehen, in dieser geradezu wunderbaren Harmonie der lehrenden und hörenden Kirche, bei allem Wirrwarr der religiösen Systeme und Lehrmeinungen in der Welt und dem zeitweiligen Überhandnehmen menschlicher Schwäche und Sündhaftigkeit innerhalb der Kirche, die geheimnisvolle Wahrheit des Heiligen Geistes nicht mit Händen zu greifen? Bezeugt diese sichtbare Einheit in der Lehre und im Bekenntnis nicht auch die Einheit mit dem Heiligen Geist? Oder sollte etwa die Entfaltung des Dogmas eine Fehlentwicklung gewesen sein, die Einheit im Glauben nur eine äußere, durch die Androhung der Exkommunikation erzwungene, und darum eine Täuschung des Teufels? Dann wäre der Glaubensfortschritt als ein Abfall von der apostolischen Tradition anzusehen, als ein Abfall von Christus selber, und die gesamte Hierarchie, die Kirchenväter und Kirchenlehrer, die Konzilien und Synoden hätten diesem Abfall zugestimmt! Das hieße doch, den Heiligen Geist seiner göttlichen Würde und seines göttlichen Einflusses berauben, das Christentum als Teufelsspuk ausgeben, den Glauben an den Heiligen Geist und die Führung der Kirche durch ihr Haupt Jesus Christus verleugnen.

Es wäre ein kindisches Unterfangen, die Entfaltung des Dogmas, die Entwicklung der Kirche, deren innerste Triebkraft doch der Heilige Geist selber gewesen ist, wieder zurückschrauben zu wollen auf das Ausgangsstadium und ihre Lebendigkeit einzwängen zu wollen in die toten Buchstabenreihen der Schrift. Zuerst muß dieses Wachstum der Kirche, vor allem ihres Dogmas, unter der Herrschaft ihres Hauptes im Heiligen Geist, demütig glaubend anerkannt und bejaht werden, dann kann man diese Entwicklung der Lehre und Organisation durch die Geschichte zurückverfolgen, um deren Spuren und Anfänge in der Schrift und Tradition bis zum Zeitalter der Apostel aufzuspüren. Dabei werden wir entdecken, daß die Kirche des 11. und 16. Jahrhunderts dieselbe ist wie die Kirche der Apostel, genauso wie eine tausendjährige Eiche identisch ist mit der Eichel, aus der sie emporwuchs. Die letzte Ursache für diese Identität in der Aufeinanderfolge ihrer Wachstumsperioden ist der Heilige Geist.

Diese Entwicklung ist in der Heiligen Schrift wenigstens angedeutet. Oben wurde schon der Text aus Joh 16, 12 angeführt. Christus selber hat in den beiden Parabeln vom Sauerteig und Senfkörnlein das innere und äußere Wachstum der Kirche veranschaulicht. Auf dem Konzil in Jerusalem haben die Apostel strittige Glaubensfragen entschieden (Apg 15, 6). Die Briefe des heiligen Apostels Paulus und der Prolog des Johannesevangeliums zeigen, wie die von Christus empfangene Lehre weiter entfaltet und in neuen, den Bedürfnissen ihrer Leser angemessenen Wendungen vorgetragen wird⁶⁶. Hinzu nehmen man noch etwa Apg 9, 31, wo das Wachsen der Kirche ausdrücklich auf den Beistand des Heiligen

66) vgl. *Diekamp*, Dogmatik, Bd. I, S. 19. Münster 1939.

Geistes zurückgeführt wird, und andere Stellen wie Kol 1, 6 und 2, 19, ferner Eph 4, 13 ff, wo nicht nur die äußere Ausbreitung gemeint sein dürfte. Im Brief an die Epheser (4, 16) ist explicite von dem inneren Wachstum des ganzen Leibes die Rede. Überall wo vom Wachsen des mystischen Herrenleibes gesprochen wird, ist das Wachsen in der Erkenntnis der Offenbarung mitgemeint. Das Leben dieses Leibes strömt von Christus in alle seine Glieder. Leben aber bedeutet Wachsen. Deshalb wird die Erkenntnis der Offenbarung an Klarheit und Fülle immer mehr zunehmen!

3. Die Liebe zur Kirche

Es ist eigentlich selbstverständlich, daß der Christ, der an die Fülle der Offenbarung glaubt und in dem dieser Glaube lebendig ist, seine Kirche liebt, denn diese Kirche ist die Kirche des Heiligen Geistes, in der er wohnt und wirkt ohne Unterlaß, die Kirche, deren Haupt der erhöhte Christus ist. Er müßte schon Christus und den Heiligen Geist selber nicht lieben, wenn er die Kirche nicht lieben wollte.

Im Lichte seines Glaubens findet und schaut er Christus und den Heiligen Geist in seiner Kirche. In ihrer Liebe, in ihrer Barmherzigkeit erkennt er die Liebe und das Erbarmen Christi und seines Heiligen Geistes wieder.

Darum muß der Christ seine Kirche lieben wie seine eigne Mutter (Gal 4, 26). Ihre Grundmauern sind mit dem Blute Christi besprengt, auf seinem Kreuzesopfer wurden sie errichtet. Diese Hingabe Christi an die Kirche (Eph 5, 25), sein Leiden und Sterben, sein kostbares Blut, das er für seine Braut vergossen hat, sind für uns heiliges Gebot, die Kirche zu lieben. Auf den Altären erneuert sie täglich das Opfer von Golgatha, um die Gaben der Erlösung an alle ihre Söhne und Töchter auszuteilen und sie hineinzunehmen in die Liebe und Barmherzigkeit des Erlösers, in seine Hingabe an den Vater. Aus den Quellen der sieben Sakramente läßt die heilige Mutter das göttliche Leben über die ganze Erde und durch die Zeiten strömen, um es in verschwenderischer Fülle an alle auszuspenden, die ihr Erbarmen anflehen. Das heilige Opfer, die Sakramente, ihre Weihen und Segnungen, ihre ununterbrochenen Gebete sind so viele Pfänder ihrer Liebe, die unsre Gegenliebe fordern. Aus ihrem mütterlichen Schoß haben alle ihre Kinder das neue, höhere Leben empfangen, das in der ganzen Schöpfung nicht seinesgleichen hat. Wer dieses Leben besitzt, wird bis an die Stufen des Thrones Gottes erhoben und begnadigt, an der Herrlichkeit Gottes teilzunehmen. Er ist geladen zur Hochzeit des Lammes inmitten der Gemeinschaft der Seligen, gerufen an das Herz des dreifaltigen Gottes, um in seinem Lebensstrom und in seiner Liebesfülle ewig glücklich zu sein. Alle diese wunderbaren Gnaden und Reichtümer des ewigen Lebens verdanken wir unserer heiligen Mutter, der Kirche, letztlich aber dem in ihrem tiefsten Geheimnis verborgen waltenden

Heiligen Geist, der ja nichts anderes ist als die personifizierte Liebe zwischen Vater und Sohn. Darum ist die Kirche jene Mutter, die mit liebendem Herzen das Erbarmen Gottes in das Leben hineinträgt, dadurch immer wieder auf die unendliche Liebe Gottes hinweist und in diese Liebe hinein transparent wird. Welche Fülle von Liebe und Barmherzigkeit hat die Kirche durch ihre karitative und seelsorgerische Tätigkeit in allen Jahrhunderten an ihre Kinder auf der ganzen Erde verschwendet. In diesem Liebeswirken wird die Liebe des Heiligen Geistes offenbar. Darum muß uns die Kirche über alles Irdische liebenswert sein.

Die Liebe der Kirche hätte in der von Haß und Zwietracht erfüllten Welt keine Existenzmöglichkeit, wenn der Heilige Geist sich nicht auf sie herabgelassen hätte. Er heiligt ihr Leben und Wirken durch seine Liebe. Sie ist der letzte tragende Grund, die innerste Kraft ihrer liebenden Hingabe an Christus und an die Menschen. Die Liebe des Heiligen Geistes ist wirksam in den Ämtern. Sie lenkt die Verkündigung der Wahrheit und spendet die Gnaden und Sakramente. Selbst die harten Gebote und Verbote, ja auch die Strafen, die die Kirche androht, kommen schließlich aus seiner Liebe. Mit dieser Liebe steht der Heilige Geist hinter ihren Ordnungen und ihrem Recht. „Die gesamte Kirchenverfassung ist . . . nichts anderes als die verkörperte Liebe“⁶⁷.

Das mannigfaltige Wirken der Kirche hinein in die Welt und in die Menschenherzen stellt die Ausstrahlung der Liebe des Heiligen Geistes dar. Denn er ist die Seele der Kirche. Die Kirche ist also nicht nur eine Kirche der Dogmen, an denen man mit seiner Kritik herumnörgelt, eine Kirche der Gebote, deren Last viele am liebsten abschütteln möchten, eine Kirche der Rechtssätze und Canones, die die Freiheit des Menschen einschränken und ihn widerspenstig machen, sie ist nicht nur eine Dogmen- und Rechtskirche, sondern auch eine Liebeskirche. Sie ist nicht das eine oder das andere, sondern alles zusammen, sie ist die Fülle der übernatürlichen Wirklichkeit mitten in der Welt.

Alles was die Kirche besitzt, hat sie von Christus, was sie ist, ist sie durch ihn. Sie ist seine Schöpfung, seine Vollendung, seine Glorie! Sie lebt, arbeitet, leidet und kämpft für Christus, sie dient ihm mit ganzer Hingabe und Liebe! Sie ist sein mystischer Leib, er ist ihr Haupt, ihr König, ihr ewiger Hoherpriester und unfehlbarer Lehrer. In der Kirche lebt er fort, in ihr ist er gegenwärtig bis ans Ende der Welt. Wenn wir daher die Kirche lieben, lieben wir Christus, lieben wir den Heiligen Geist. Wer Christus und den Heiligen Geist lieben will, der braucht nur die Kirche zu lieben. Denn wo die Kirche ist, da ist Christus, da ist der Heilige Geist! Darum sagt der hl. Augustinus: „In eben dem Maße als einer die Kirche liebt, in eben dem Maße hat er den Heiligen Geist . . . Wir haben den Heiligen Geist, wenn wir die Kirche lieben, und wir lieben sie, wenn wir in ihrer

67) Congar, a. a. O., S. 286.

Gliederung und Liebe verbleiben“⁶⁸. Es kann also „niemand Gott zum Vater haben, der die Kirche als Mutter verschmählt“⁶⁹.

Wer Christus wahrhaft liebt, wird der nicht auch seinen mystischen Leib lieben und in seiner Liebe zum Haupt alle Glieder des mystischen Leibes mitumfassen, nicht zuletzt das sichtbare Oberhaupt, den Papst und die gesamte Hierarchie? Dafür hat er das Beispiel Christi vor Augen (Eph 5, 28—29), der seinen mystischen Leib, die Kirche, liebt und hegt und pflegt. Seinem Beispiel müssen alle, die Christen sein und Christus lieben wollen, folgen. „Werdet Nachahmer Gottes als seine geliebten Kinder und wandelt in Liebe, gleichwie auch Christus euch geliebt und sich selbst für euch dahingegeben hat als ‚Gabe und Opfer‘ (Ps 40, 7), Gott zum ‚lieblichen Wohlgeruch‘ (Ex 29, 18; Eph 5, 1).“ Nach diesen Worten der Schrift soll die Liebe zur Kirche ähnlich der Liebe Christi eine sich selbst opfernde Liebe sein. Durch diese Liebe der Glieder untereinander und zu dem ganzen mystischen Leib, besonders aber zu Christus, dem Haupt, soll dieser übernatürliche Organismus zu einer geistigen Einheit zusammengefügt werden und in dieser Liebe sein Wachstum vollenden. „Und er selbst gab die einen als Apostel, andere als Propheten, andere als Evangelisten, andere als Hirten und Lehrer, um die Heiligen tüchtig zu machen zum Werke des Dienstes zur Aufbaue des Leibes Christi, bis wir alle zur Einheit im Glauben und in der Erkenntnis des Sohnes Gottes gelangen, zur vollen Mannesreife, zum Vollmaß des Alters der Fülle Christi. Dann werden wir nicht mehr unmündige Kinder sein, umhergeworfen und hin und her getrieben von jedem Wind der Lehre in dem Trugspiel der Menschen, das arglistig zum Irrtum verführt. Wir wollen, vielmehr an die Wahrheit uns haltend, durch die Liebe in allem zu ihm hinwachsen, der das Haupt ist, Christus. Aus ihm gewinnt der ganze Leib — zusammengefügt und zusammengehalten durch jedes Band der Dienstleistung, die der Kraft eines jeden einzelnen Teiles entspricht — sein Wachstum, um sich selbst aufzubauen in Liebe“ (Eph 4, 11—16). Alle Glieder haben demnach, je nach ihrer Stellung, dem Ganzen zu dienen zur Einheit im Glauben und sollen den Leib aufbauen helfen in Liebe. „Und mit Möhler könnten wir beifügen, daß Geist der Einheit und Geist der Liebe ein und dasselbe sind, denn das ‚die Gläubigen vereinigende Prinzip‘ ist ‚die Liebe‘. Diese ist der Geist der *Una Catholica*“⁷⁰.

Wie diese Liebe zur Kirche beschaffen sein muß, der Glieder untereinander, zum Haupte und dem gesamten mystischen Leib, das erläutert der Herr in seinen Abschiedsreden. Diese müssen mit den Texten über den mystischen Leib zusammengeordnet und als Einheit gesehen und ausgewertet werden. Es war von Anfang an ein verhängnisvoller Fehler des Protestantismus, daß er die Texte aus dem Zusammenhang der gesamten Schrift und Tradition herauslöste, um dann

68) In Joh. tr. 32, n. 8, ML 35, 1646.

69) *Balthasar*, a. a. O., S. 182, n. 131.

70) Chaillet in: *Tüchle*, Die eine Kirche, S. 240. Paderborn 1939.

von diesen individualisierten Texten her zu einer Auslegung der Offenbarung zu gelangen, die den Sinn des Wortes Gottes mehr oder weniger verfehlte. Dieses Verfahren muß sich um so schlimmer auswirken, als sich der protestantische Mensch vorher genau so auch selber aus dem mystischen Leib herausisoliert und selbständig gemacht hatte, anstatt dem Ganzen zu dienen und sich durch seine Liebe zur Gemeinschaft immer mehr hinzuzufügen in den mystischen Leib und auf diese Weise an seiner Einheit und an seinem Wachstum zur Fülle Christi hin mit dem Einsatz seiner selbstlosen Hingabe mitzuwirken. „Den Heiligen Geist empfängt man nur in der Kirche, d. h. in der brüderlichen Gemeinschaft der Liebe, welche die Gemeinschaft der Apostel im Abendmahlssaal am Tag des Pfingstfestes ständig neu erzeugt und fortsetzt: „Als die Häupter und Glieder der werdenden Kirche die Kraft und das Licht von oben erhielten, waren sie nicht an verschiedenen Orten zerstreut, sondern vereinigt am nämlichen Ort und eines Gemütes zugleich, eine einzige Versammlung von Brüdern: ja sie waren ausdrücklich angewiesen, in Jerusalem versammelt Seiner zu harren . . . So wurde also der einzelne Jünger mit den Gaben von oben nur auf Grund seiner moralischen Einheit mit der ganzen Jüngergemeinschaft erfüllt...‘ Ebenso kann man die belebende Kraft des Heiligen Geistes einzig dadurch empfangen, daß man in Liebe verbunden in der Gemeinschaft der Gläubigen steht. Der Heilige Geist kommt nicht zuerst auf den Einzelmenschen als solchen, sondern auf die Kirche, und dann strömt er in ihr weiter in die Teile oder Glieder der Kirche, die Gläubigen“⁷¹. In der Kirche also finden wir den Heiligen Geist, dort begegnen wir Christus; in der Gemeinschaft mit den übrigen Gliedern seines mystischen Leibes werden uns auch die Wahrheit und die Liebe und als seltene Gabe hier auf Erden die Einheit geschenkt.

Die Abschiedsreden zeigen, daß es das Herzensanliegen des Heilandes war, den Seinen die Liebe aufs dringlichste anzubefehlen, um durch die Liebe die Einheit herzustellen und zu erhalten. Es ist niederschmetternd, daran zu denken, wie mangelhaft die Christenheit diesem Herzenswunsch des Herrn entsprochen hat. Sie ist heute in Hunderte von Gemeinschaften aufgespalten. Ist das nicht ein Zeichen, wie wenig ernst wir die Worte des Herrn nehmen und wie wir immer wieder unsere egoistischen Wünsche über seine heiligsten Anordnungen stellen?

Die Liebe ist schlechthin das Gebot Christi (Joh 15, 34; 15, 12; 15, 17), so als ob er nur dieses eine gegeben hätte. Als neues Gebot stellt er es hin, weil es bisher noch nie in dieser letzten Schärfe formuliert und ausgesprochen worden war: seine Liebe zu uns Menschen soll der Maßstab sein für die Liebe der Menschen untereinander (Joh 13, 35). Extensiv umfaßte seine Liebe alle Menschen und intensiv war es seine Liebe bis in den Tod. So muß also entsprechend unsere Liebe, mag sie auch in erster Linie den übrigen Gliedern des mystischen Leibes gehören, über dessen Grenzen hinwegreichen, hin zu denen, die der Kirche fern-

71) *Congar*, ebd., S. 284.

stehen, um sie mit der ganzen Sehnsucht des Herzens hineinzurufen in das Reich Christi. Es muß ferner eine Liebe sein, die sich für die andern völlig aufopfert. Diese Liebe wird im Neuen Testament zum Erkennungszeichen des wahren Christen (Joh 13, 35). Sie ist die Grundlage aller vollkommenen Freude (Joh 15, 11–12) und die Bedingung, daß wir in der Liebe Christi bleiben (Joh 15, 10). „Bleibet in meiner Liebe“, d. h. in der Liebe des Hauptes zu seinem Leib. Die Liebe zu den übrigen Gliedern ist das Zeichen der Liebe zu Christus, das heißt, die Liebe zu seinem mystischen Leib ist das Zeichen der Liebe zum Haupt. Diese Liebe ist die Bedingung für die Liebe des Vaters zu uns (Joh 14, 21), für die Liebe Christi zu uns und seiner Offenbarung (Joh 14, 21).

Aus dieser Liebe soll die Einheit erwachsen, die Einheit seines mystischen Leibes (Eph 4, 1–6). Diese Einheit soll so groß sein, so tief und innig, wie die Einheit der göttlichen Personen untereinander (Joh 17, 12 und 17, 21). Das ist das inbrünstige Flehen seiner Liebe zum Vater, das ist die letzte Bitte seines dem Tode geweihten Herzens an uns. Die Einheit der drei göttlichen Personen reicht so weit über alles hinaus, was hier auf Erden zwischen Menschen an Einheit wahrnehmbar und denkbar ist, daß sie zum Geheimnis wird, das mit dem Verstand nicht mehr erfaßt werden kann. Die drei Personen haben nur eine göttliche Wesenheit und sind infolgedessen nur ein Gott. Dieser Einheit soll die Einheit der Glieder des mystischen Leibes untereinander und mit dem Haupte ähnlich sein, auf diese Weise die Liebe des mystischen Leibes in einer so wunderbaren und einzigartigen Weise offenbar machen, daß die Menschen dadurch zum Glauben an Christus kommen (Joh 17, 23). Um dieser Einheit willen hat der Herr ihnen die Seligkeit des ewigen Lebens vorbehalten (Joh 17, 22). Die Grundlage dieser Einheit aber ist das In-Sein Christi in seinen Gliedern und des Vaters in Christus (Joh 17, 23). Diese Einheit bildet die Bedingung, daß die Menschen mit Christus zusammen sind in seiner Herrlichkeit (Joh 17, 24), und ist zugleich das Zeichen der Liebe des Vaters zu den Menschen und der Sendung Christi (Joh 17, 23).

Durch diese nach der Einheit des mystischen Leibes ausschauende und hinstrebende Liebe wächst der Christ hinein in Christus und in seinen mystischen Leib. Aber sie wäre keine echte Liebe innerhalb der Gemeinschaft, wenn sie nicht aus apostolischer Verantwortung für die übrigen Glieder dahin wirkte, daß auch diese sich immer inniger untereinander und mit dem Haupte Jesus Christus zusammenschließen und in Liebe eins werden (Eph 4, 1–6).

Deswegen gewahren wir in der Geschichte der Kirche diese unermüdliche apostolische Tätigkeit nach innen und außen, nicht nur der kirchlichen Hierarchie und der Priester, sondern auch der Laien, aber ebenso die Hingabe an die Gemeinschaft im Glauben, demütigen Gehorsam und selbstlosen Dienen. Darum dieses ununterbrochene opferbereite Mühen, sich in die Gemeinschaft der Kirche hinzuzufügen, um den Lebenszusammenhang mit ihr, dem in ihr waltenden

Heiligen Geist und ihrem Haupte, Jesus Christus, nicht zu verlieren. Deswegen dieses fast sorgenvolle Fragen und Forschen nach der Lehre und dem Glauben der Gesamtkirche bei den Kirchenvätern, den Kirchenlehrern, bei den Bischöfen und Theologen, vor den Lehrentscheidungen der Konzilien und der Päpste, damit die Einheit des mystischen Leibes nicht auseinanderbricht, sondern in jeder Zeit den einzelnen Gliedern in ihrer Hingabe an die Kirche durch die Gnade Christi neu geschenkt wird. Darin manifestiert sich die Liebe zum mystischen Leib und die Verantwortung für seine Einheit.

Denn der Geist der Einheit und der Geist des Gebetes und der Geist der Liebe Diesem Gesetz untersteht auch der Papst. Er ist genauso an die Schrift und Tradition gebunden wie jeder andere Christ und den Lehrentscheidungen seiner Vorgänger und früherer Konzilien verpflichtet. Auch er muß sich dem Glaubensbewußtsein der Gesamtkirche beugen. Er kann nicht willkürlich neue Dogmen aufstellen, die nicht in der Schrift oder Tradition enthalten, von dem Glaubensbewußtsein der ganzen Kirche getragen wären. Ein Anzeichen hierfür liegt auch darin, daß Pius XII. vor der Definition der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel die Bischöfe und theologischen Hochschulen des ganzen Erdkreises befragt hat, welches in diesem Gegenstand die Lehre und der Glaube der Gesamtkirche wäre. Daß das kirchliche Lehramt sich diesem Gesetz beugt, dafür ist Bürge der Heilige Geist, der in der Kirche Zeugnis gibt von der Wahrheit und von der Liebe. Im sichtbaren Oberhaupt der Kirche ist diese Liebe und die Verantwortung für die Einheit gleichsam zusammengefaßt. „Die Stimme des Einen Geistes, der zur Einen Kirche spricht, erklingt im Bewußtsein aller, und daraus ergibt sich überall der gleiche Glaube, die gleiche Hoffnung, die gleiche Liebe“⁷².

Diese Liebe, die sich verzehrt für den mystischen Leib, und die Verantwortung für seine Einheit fehlten im 11. Jahrhundert, als das Schisma die Kirche auseinanderriß. Darüber urteilt Solowjew: „In den gegenseitigen Beziehungen zwischen der östlichen und westlichen Kirche kann man seit dem 9. Jahrhundert alles finden, ausgenommen die Liebe, welche viel erträgt, barmherzig ist, keinen Neid, keine Hoffart, keine Selbstsucht hat.“ „Der Mangel an wirklicher Christusliebe führte zum Bruch“⁷³. Dasselbe hat schon in der Urkirche Irenäus erkannt und ausgesprochen: „Leer von Gottesliebe, schauen die, welche Spaltungen verursachen, auf den eignen Nutzen, aber nicht auf die Einsicht der Kirche, wegen kleiner und nichtiger Ursachen zerschneiden sie den großen und herrlichen Leib Christi in Stücke und möchten ihn, soviel an ihnen liegt, töten“⁷⁴. Der Schaden für die Kirche, den das Schisma verursachte, war schier unermesslich. Irenäus fährt an derselben Stelle fort: „Denn nimmermehr können sie irgend-

72) *De Lubac*, a. a. O., S. 43.

73) *Algermissen*, Konfessionskunde, S. 471. Celle 1939.

74) *Adv. haer. lib. IV*, c. 33, n. 7, MG 7, 1076, vgl. *Rouet* 241.

eine Besserung bewerkstelligen, die so groß ist, wie der Schaden eines Schismas.“ Ähnlich urteilt Algermissen: „Dem mystischen Leib Christi ist durch die Abspaltung der Ostkirche eine Wunde geschlagen, die seit bald 900 Jahren offensteht — am 16. Juli 1054 nahm das Schisma seinen Anfang —, die die Kraft der Kirche in der Durchführung ihrer Weltaufgabe schwächt und deren Anblick jedes wahre Christenherz mit tiefem Schmerz erfüllt“⁷⁵.

Kann, so muß man fragen, über die Reformation ein anderes Urteil gefällt werden? — Ein erschütternder Mangel an Liebe zum mystischen Leib und seinem Haupt Jesus Christus hat die Kirche erneut gespalten. Selbstsucht und Herzenshärte haben dann die beiden Parteien immer mehr voneinander entfernt und den Bruch nach menschlichem Ermessen nahezu unheilbar gemacht. Wenn damals, als es zu den unheilvollen Spaltungen kam, trotz aller Laster innerhalb der Kirche, ein größerer Glaube an ihr übernatürliches Geheimnis lebendig gewesen wäre, wenn man das Gebot des Herrn, einander zu lieben, wirklich beobachtet und aus dieser Liebe zum mystischen Leib mehr Verantwortung für seine Einheit gezeigt hätte, dann wäre es weder zu einem Schisma noch zu einer Reformation gekommen.

Ob wir wohl heute diesen Glauben, diese Liebe und diese Verantwortung aufbringen? Leiden wir wirklich unter den zahlreichen Spaltungen der Christenheit, und läßt uns dieser Schmerz keine Ruhe, bis wir die letzte Kraft aufgeboten haben, diese überaus verhängnisvolle Trennung zu beseitigen? Wieviele von den getrennten christlichen Gemeinschaften würden sich überhaupt dazu herablassen, das Wort der anderen Seite, durch das sie doch ständig zur Entscheidung gerufen werden, mit liebendem Herzen auch nur anzuhören und in ernster Verantwortung für die Einheit der Kirche zu prüfen? Obwohl in den letzten Jahrzehnten unerwartete, beträchtliche Fortschritte zur Einheit hin erzielt worden sind, haben wir es scheinbar immer noch nicht recht begriffen, „daß das Maximum der universalen Liebe nur durch ein Maximum der Demut erreicht werden kann, die die Gnade anzieht, und sich nur in einem Maximum des Gehorsams findet“⁷⁶. Schließlich ist die Wiedervereinigung der Christen eine Gnade. Sie wird uns nur gegeben im Gebet und in der Liebe, wenn wir betend lieben und liebend beten! sind ein und dasselbe! „Gerade die gegenseitige Liebe der Christen ist jenes Auge, mit dem jeder Christ die göttlichen Gegenstände zu schauen vermag, gerade die Liebe ist jenes Gottesgeschenk, das den Menschen die Erkenntnis der absoluten Wahrheit verbürgt, und wir wären nicht fähig, die göttliche Wahrheit zu begreifen, wenn wir nicht unter der Macht des sittlichen Gebotes der Liebe in der Einheit blieben“⁷⁷.

75) a. a. O., S. 478.

76) Tyszkiewicz in: *Tüchle*, a. a. O., S. 318.

77) 12 *Wdernikow*, Patriarchatsjournal, zitiert nach: Herder-Korrespondenz, Heft 10, S. 435, 1954.

Diese Liebe, die in einem tiefen und starken Glauben wurzelt, in der unwandelbaren Treue zur Kirche sich bewährt und ihre Kraft im Dienste der Kirche verzehrt, war lebendig und verkörpert in einer großen Frauengestalt des 14. Jahrhunderts, der hl. Katharina von Siena. Den ganzen Reichtum ihrer Mütterlichkeit schenkte sie dem mystischen Leib Christi, weil sie unter allen schmutzigen Wassern der Sünde „in der Kirche den Strom des Blutes aus dem Herzen Jesu rauschen hörte“. Für die Heilung ihrer Wunden, vor allem die Beseitigung des abendländischen Schismas, opferte sie ihr Leben. In dieser Hingabe steht sie Luther gegenüber, der die Kirche reformierte, indem er sie zerbrach. Das aus der inneren Selbstbehauptung gegenüber der Kirche aufbrechende Wort des Reformators „weder kann noch will ich widerrufen“ wird überstrahlt von der Liebe dieser heiligen Frau und verglimmt in der Lichtfülle ihres selbstlosen, demütigen Gebetes, in dem sie Gott ihr Leben für die Kirche anbietet: „Ewiger Gott, nimm das Opfer meines Lebens für den mystischen Leib, die heilige Kirche! Ich vermag nichts anderes zu geben, als was du mir gegeben hast. Nimm mein Herz und drücke es auf das Antlitz deiner Braut!“ — In einer Vision wird ihr die Antwort: „Da wandte Gott, der Ewige, das Auge seiner Gnade und riß mein Herz heraus und preßte es über die heilige Kirche aus.“ Und das war die Erfüllung: nach dieser Vision erkrankte sie zu Tode und gab, erst dreiunddreißig Jahre alt, nach schmerzlichem Siechtum, am 29. April 1380, mitten in den Wirren des Schismas, ihr Herz und ihr Leben für die über alles geliebte Kirche in die Hände Gottes zurück.

TRADITION UND LEHRAMT IN DER DISKUSSION UM DAS ASSUMPTA-DOGMA

Von Heinrich Bacht

Zu Eingang seines umfangreichen Rechenschaftsberichtes über die „Werke zur Dogmatisierung der leiblichen Himmelfahrt Marias“ macht sich Friedrich Heiler das Wort „eines der bedeutendsten katholischen Theologen“ unserer Tage zu eigen, nach welchem dieses Dogma „einen tieferen Einschnitt in der Geschichte der katholischen Kirche darstellt als die Reformation“¹. Den Grund dafür sieht Heiler darin, daß diese Dogmatisierung „eine Umwälzung der Fundamente der katholischen Dogmatik darstellt, nämlich die Preisgabe des seit Jahrhunderten gültigen Prinzips, daß die göttlich geoffenbarten, von der katholischen Kirche verkündeten Glaubenswahrheiten auf Schrift und Tradition beruhen, daß diese beiden die ‚Quellen‘ des gottgeoffenbarten Glaubens sind“. Damit ist von vornherein festgestellt, bis zu welcher Tiefe Heiler die Kritik an dem neuen Dogma zu führen gedenkt. In seinem abschließenden Urteil gibt der Marburger Religionsphilosoph diesem Einwand eine noch schärfere Präzision. Er sieht in der Definition vom 1. November 1950 einerseits eine Diskreditierung der päpstlichen Unfehlbarkeit, da hier der Papst selbst die Fundamente, auf denen seine eigene Stellung als unfehlbarer Lehrer der Kirche beruht, zerstöre. Sodann bedeute die Dogmatisierung nicht mehr und nicht weniger als die Rehabilitierung des vor 50 Jahren gegen die Modernisten verurteilten evolutionistischen Traditionsbegriffes². Tradition und Lehramt sind also nach der Meinung Heilers in eine tödliche Krise getrieben worden.

Aber es ist nicht nur die außerkatholische Kritik, zu deren Sprecher sich Fr. Heiler macht, welche auf die Bedeutung des Assumpta-Dogmas für die Klärung des katholischen Verständnisses von Tradition und Lehramt hinweist. Auch innerhalb der katholischen Theologie wurde sehr bald deutlich, daß die theologische Bedeutsamkeit des neuen Dogmas nicht ausschließlich im Bereich der Mariologie liegt, sondern daß sie ebenso die Ekklesiologie betrifft. Nicht nur, weil die heutige Theologie wieder stärker als vorher auf die wechselseitigen Beziehungen zwischen Maria und der Ekklesia zu achten gelernt hat³, sondern vor allem deshalb, weil in der theologischen Begründung der Assumpta wesentliche Elemente der Kirche, näherhin des kirchlichen Lehramtes und seiner Hinordnung auf die

1) F. Heiler, *Assumptio. Werke zur Dogmatisierung der leiblichen Himmelfahrt Mariens*, in: *Theol. LitZt* 79 (1954) 1/48.

2) ebd., 46; vgl. D (= Denzinger) 2145. 2147.

3) Vgl. etwa O. Semmelroth SJ, *Urbild der Kirche. Organischer Aufbau des Mariengeheimnisses*. Würzburg 1954²; A. Müller, *Ecclesia-Maria. Die Einheit Marias und der Kirche*. Freiburg/Schweiz 1951.

Glaubensüberlieferung greifbar werden. Gleichzeitig ist man sich aber auch bewußt geworden, daß im Lichte der Assumpta-Definition eine Reihe von elementaren theologischen Fragen sich aufdrängt, für deren Lösung möglicherweise das bislang erarbeitete „Instrumentarium“ der theologischen Erkenntnislehre nicht ausreicht. Wenn Fr. Heiler in seinem eingangs genannten Artikel schreiben kann, daß es in der Geschichte des katholischen Dogmas nie eine Glaubenslehre gegeben hat, die einerseits so mangelhaft verteidigt und andererseits so wirksam widerlegt worden ist wie das Assumpta-Dogma⁴, dann mag man gerne vieles davon auf Rechnung einer wirkungsvollen „Peroratio“ setzen. Aber es bleibt doch bestehen, daß gerade im Verlauf der Diskussion um das neue Dogma innerhalb der katholischen Theologie da und dort eine Unsicherheit an der Handhabung der theologischen Methode zu beobachten war, die den Außenstehenden zu einer solchen Kritik veranlassen konnte. Aus all dem ergibt sich aber, daß das Thema, welches wir uns hier gestellt haben, nicht nur seine Nützlichkeit hat, sondern geradezu unausweichlich ist.

Es wäre nun reizvoll gewesen, wenigstens die wichtigeren Stimmen zu Wort kommen zu lassen, die von hüben und drüben in mehr oder minder deutlichem Zusammenhang mit dem Assumpta-Dogma zu den erkenntnistheologischen Problemen Stellung genommen haben. Aber es wurde sehr rasch deutlich, daß die Ziele entschieden bescheidener gesteckt werden müssen, wenn nicht über dem Vielen das Wesentliche verlorengehen sollte. So schien es geratener, die Untersuchung auf einige der wichtigeren Autoren außerhalb und innerhalb der katholischen Theologie zu beschränken, um so wenigstens die wichtigsten Bedenken zu vernehmen und die Richtung deutlich zu machen, in der sich eine sachliche Lösung der neuen Probleme erhoffen läßt. Wir verhehlen uns die Vorläufigkeit eines solchen Vorgehens nicht und fügen nur den Wunsch bei, daß möglichst bald ein Theologe das Thema in seiner ganzen Breite aufnehmen möge.

I. Tradition und Lehramt in der außerkatholischen Kritik am Assumpta-Dogma

1. Wenn wir den Ausgangspunkt bei dem im Vorjahr erschienenen Werk von W. von Löwenich über den „Modernen Katholizismus“ nehmen⁵, dann geschieht es deshalb, weil darin bewußt und ausdrücklich auf die Situation des ökumenischen Gespräches zwischen den Konfessionen Bezug genommen ist. So sehr sich sein Verfasser um die Abgrenzung der beiderseitigen Positionen bemüht, so geschieht dies doch mit dem Willen, auch der Gegenseite gerecht zu werden, und

4) F. Heiler, Assumpta, Sp. 46.

5) W. von Löwenich, Der moderne Katholizismus. Erscheinung und Probleme. Witten 1955. 1956³.

aus der Sorge heraus, daß nicht das in der Not der gemeinsamen Kampffahre Gewonnene wieder verlorengelasse.

Schon bei der Darlegung der „geistigen Grundlagen des modernen Katholizismus“ kommt v. Löwenich naturgemäß wiederholt auf die Funktion von Tradition und Lehramt nach katholischem Verständnis zu sprechen. Im Tridentinum hat Rom den „beiden Grundpfeilern der reformatorischen Theologie“, nämlich dem doppelten „Allein“ von Schrift und Gnade, ein doppeltes „Sowohl-als auch“ entgegengesetzt: Gegen das „Allein“ der Heiligen Schrift⁶ und gegen das „Sola-gratia“ wird das katholische „Gratia et libera voluntas“ gesetzt⁷. Dabei ist von Löwenich bereit, die Trennungswände zwischen der reformatorischen und tridentinischen Gnadenlehre als weniger erheblich zuzugeben; er konstatiert — ohne daß freilich die ganze Tragweite einer solchen Feststellung gegenüber der jahrhundertealten reformatorischen Polemik gegen die katholische Gnadenlehre zum Ausdruck kommt —, daß es sich im Grunde um verschiedene, einander keineswegs aufhebende Betrachtungsweisen handele⁸. Aber bezüglich des reformatorischen Formalprinzips ist von Löwenich nicht geneigt, eine ähnliche Einebnung der Gegensätze anzugeben. Vielmehr bemüht er sich, sie in aller Schärfe herauszustellen⁹. Das Tridentinum hat nicht nur neben die Schrift die mündliche Tradition gestellt¹⁰, sondern es hat überdies in der „Professio fidei Tridentina“ (D 995) den apostolischen Traditionen auch die „kirchlichen Traditionen“ gleichgeordnet, „ohne daß diese freilich direkt als Glaubensquelle bezeichnet werden“¹¹. Wichtiger noch ist, daß sich in der Bulle „Benedictus Deus“, durch die Pius V. im Jahre 1564 das Konzil bestätigte, eine Entwicklung anbahnt, „die zum Vaticanum führt“, insofern der Apostolische Stuhl sich darin als Lehrmeister der Völker und als den „Hort der christlichen Wahrheit“ darstelle¹².

6) ebd., 20.

7) ebd.

8) ebd., 25; dazu L. Bouyer, *Du Protestantisme à l'Eglise*. Paris 1954, 18/20.

9) Es gibt aber auch andere Stimmen innerhalb des heutigen Protestantismus; es sei nur verwiesen auf M. Lackmann, *Ein Hilferuf aus der Kirche für die Kirche*. Stuttgart 1956, 22.

10) Trident., sess. 4, D 783. Vgl. dazu Geiselman, *Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Traditionen*. In: *Die mündliche Überlieferung*. Herausgeg. v. Schmaus, München 1957.

11) Löwenich, *Katholizismus*, 21. — Diese Auslegung wird dem Tridentinum nicht gerecht. Die hier insinuierte Gleichstellung der apostolischen und kirchlichen Traditionen ist für den, der diesen Text im Licht der katholischen Denkweise liest, keineswegs gegeben. Freilich wird man nicht bestreiten können, daß das Tridentinum sich nicht allzuviel Mühe gegeben hat, die verschiedenen Aspekte der Tradition säuberlich auseinanderzuhalten. Vgl. W. Koch, *Der Begriff der Traditiones im Trienter Konzilsdekret der Sessio IV.* (Tüb. Theol QuartSchr 132 [1952] 46/61; 193/212); J. Salaverri SJ, *La Tradición valorada como fuente de revelación en el concilio de Trento*, in: *EstEcl* 20 (1946) 33/62.

12) Löwenich, *Katholizismus*, 21.

Die grundsätzliche Bedeutung der tridentinischen Traditionslehre sieht v. Löwenich darin, daß durch sie das „reformatorische Schriftprinzip“, dessen Gefährlichkeit man nur zu schmerzlich empfunden hatte, „entschärft“ werden sollte. Trient bleibt nicht bei einer Nebeneinanderordnung von Schrift und Tradition, sondern fordert, daß „bei einem Zwiespalt . . . die Tradition den Vorrang“ erhält; „man interpretiert sie einfach in die Schrift hinein“. Nichts anderes wolle die auf dem Konzil approbierte hermeneutische Regel besagen, wonach es Sache der Kirche ist, über den Sinn und die Auslegung der Heiligen Schriften zu urteilen¹³. „Die Heilige Schrift war der Kirche gefährlich geworden; diese Gefahr war für die Zukunft durch die Sätze des Tridentinums gebannt. Freilich war damit zugleich die Grenzlinie gegen die Kirche der Reformation in aller Schärfe gezogen“¹⁴.

Was Trient begonnen hatte, wird auf dem Vaticanum zu Ende geführt. „Aus der Gleichstellung von Schrift und Tradition wird praktisch die Überordnung der Tradition über die Schrift“¹⁵. In diesem Sinne wird vom Vaticanum die tridentinische Interpretationsregel erneut eingeschärft (D 1788), die dann auch in die „*Professio catholicae fidei*“ eingegangen ist (CIC 1406). Die Funktion der Schrift als eines kritischen Prinzips ist damit unmöglich gemacht. Da nun aber die Tradition selbst nicht eindeutig ist, bedarf es einer obersten Instanz, die festsetzt, was wirklich als verbindliche Tradition zu gelten hat. Damit wird das kirchliche Lehramt der Tradition übergeordnet. So führt die Theologie des 19. Jahrhunderts die bereits von Thomas von Aquin skizzierte Argumentation zu Ende, wonach die Notwendigkeit einer einheitlichen Offenbarungsauslegung die päpstliche Unfehlbarkeit postuliert. Wie das Papsttum aber diese seine durch das Konzil ihm zugeordnete Unfehlbarkeit versteht, hat die Dogmatisierung der leiblichen Aufnahme Mariens gezeigt. „Die Begründung dieser Lehre . . . ist dogmatisch von allergrößter Bedeutung, ja, sie ist geradezu der Markstein einer neuen Epoche in der Frage nach der Stellung zur christlichen Wahrheit“¹⁶. Und v. Löwenich wird in seinem ganzen Buche nicht müde, immer wieder zu betonen, daß „in der verschiedenen Stellung zu dem, was unter christlicher Wahrheit zu verstehen ist, heute der Hauptgegensatz zwischen den Konfessionen liegt“¹⁷.

Zum Erweis seiner weittragenden Behauptung betont v. Löwenich, daß die Definitionsbulle „*Munificentissimus Deus*“ nicht einmal den Versuch macht, das neue Dogma aus der Bibel zu beweisen. Desgleichen gibt die Bulle deutlich zu

13) D 995; *Löwenich*, ebd.

14) ebd., 21 f. – Man vermißt hier freilich bei Löwenich einen Hinweis, ob diese Rückbindung der Schrift an das kirchliche Lehramt erst eine Bestimmung des Tridentinums ist, oder ob sie urchristliches Erbgut ist. Darüber hätte eine Umschau bei Irenäus, Tertullian, Augustinus u. a. m. rasch Auskunft geben können.

15) ebd., 155.

16) ebd., 157.

17) ebd., 156 f; vgl. hierzu A. Hartmann SJ, *Kirchliches Lehramt und Freiheit des Denkens*, in: *StimmZt* 157 (1956) 361/77, zumal 365 f.

verstehen, daß auch die Tradition keineswegs einhellig ist und ihre positiven Zeugnisse nicht über das 7. Jahrhundert hinabführen. So bleibt denn als einziger und eigentlicher „Beweis“ nur der „Glaubenssinn“ der Kirche¹⁸. Dieser „consensus ecclesiae“ läßt sich sogar zahlenmäßig bestimmen durch die 5 Millionen Bittschriften, die nach dem 2. Weltkrieg gesammelt wurden, und durch die 93 Prozent aller Bischöfe, die auf das Rundschreiben vom 1. Mai 1946 geantwortet haben, und zwar 98 Prozent im zustimmenden Sinn. v. Löwenich versäumt nicht, auf eine Bemerkung von W. Hentrich SJ zu verweisen, der geschrieben hatte: „Das ist die Sprache der Zahlen zugunsten der Wahrheit der leiblichen Aufnahme Mariens . . . Sie zeigt den sichersten (!) Beweis für die Möglichkeit und Opportunität der ersehnten Definition“¹⁹.

Aus alledem folgt v. Löwenich, daß also nunmehr die Kirche von sich aus festlegt, was „Tradition“ ist. Sie münzt dabei nur das von der Tübinger Schule, zumal von J. A. Möhler und F. A. Staudenmaier entwickelte „organische“ Verständnis von Tradition aus, das in einem entsprechenden Verständnis vom Wesen der Kirche gründet. Denn wenn die Kirche „der unter den Menschen in menschlicher Form fortwährend erscheinende, stets sich erneuernde, ewig sich verjüngende Sohn Gottes, die andauernde Fleischwerdung desselben ist“²⁰, dann ist es selbstverständlich, daß „die Kirche selbst . . . die lebendige Tradition ist, in welche die Schrift nur aufgenommen ist, wie ein Teil in das Ganze“²¹. Und dann ist es auch begreiflich, daß „durch diese Tradition die christliche Lehre nichts Stehendes, Starres, sondern ein ewig frisch ausgesprochenes Wort Gottes ist“²².

v. Löwenich weiß recht wohl, daß dieses „organische“ Traditionsverständnis schon bei der Dogmatisierung der Immaculata Conceptio seine Rolle gespielt hat. Schon damals schrieb J. Perrone, daß die Kirche, „gestützt auf die Tradition“, eine Glaubensdefinition erlassen kann, auch wenn für die betreffende Wahrheit keine biblischen Zeugnisse zu Gebote stehen, „ja sogar, obgleich ihr bisweilen einige zu widersprechen scheinen“²³. Ebenso hat die damals eingesetzte Theologenkommission erklärt, daß es, um die Tradition festzustellen, „durch-

18) Löwenich, S. 158 zitiert zwei Stellen aus der Definitionsbulle: „Diese einzigartige Übereinstimmung der katholischen Vorsteher und Gläubigen . . . tut . . . durch sich selbst, mit völliger Sicherheit und frei von jedem Irrtum kund, daß dieses Privileg . . . eine von Gott geoffenbarte Wahrheit ist, die in dem göttlichen Glaubenssatz enthalten ist . . .“ Demgemäß „kann der universellen Übereinstimmung des ordentlichen kirchlichen Lehramtes ein sicherer und fester Beweis entnommen werden, der bewahrheitet, daß die leibliche Aufnahme Mariens . . . eine von Gott geoffenbarte Wahrheit ist, die darum von allen fest und treu zu glauben ist“.

19) ebd., 159.

20) J. A. Möhler, Symbolik. Mainz 1838⁵, 337.

21) F. A. Staudenmaier, Die christliche Dogmatik I (1844) 22.

22) ebd.

23) J. Perrone SJ, De immaculato BMV conceptu (Rom 1847), deutsch von A. Dietl und B. Schils. Regensburg 1855, 213.

aus nicht notwendig ist . . . , eine ununterbrochene Reihe von Väterzeugnissen beizubringen . . . , die bis zu den Aposteln führt“²⁴. Denn es ist gleichgültig, zu welcher Epoche der Kirchengeschichte sich der Consensus über den geoffenbarten Charakter einer bestimmten Lehre zeigt: „Die katholische Kirche erfreut sich heute derselben Autorität und desselben göttlichen Beistandes wie zur Zeit der Apostel, folglich auch derselben Unfehlbarkeit“²⁵.

Demgemäß stellt v. Löwenich fest, daß nach heutiger katholischer Auffassung die Kirche selbst, ihr Glaubenssinn, Quelle der christlichen Wahrheit ist. „Es bedarf weder der Heiligen Schrift noch einer einhelligen Tradition“; das besagt aber: „Die Kirche hat sich . . . absolut gesetzt. Sie steht nicht unter der Wahrheit, sondern sie verfügt über die Wahrheit und beansprucht darin noch Unfehlbarkeit“²⁶. Gegen diesen Anspruch aber stellt v. Löwenich „vom Evangelium und vom wissenschaftlichen Wahrheitsbewußtsein her“ sein unbedingtes Nein²⁷.

Gegenüber der rationalen Deduktion theologischer Lehrsätze, wie sie innerhalb der katholischen Theologie im allgemeinen und im Hinblick auf das Assumpta-Dogma im besonderen praktiziert wird, macht v. Löwenich zwei Einwendungen. Einerseits wisse diese rationale Theologie oft nicht um ihre Grenzen und werde so schuld „an dem entsetzlichen dogmatischen Intellektualismus, der seit Jahrhunderten als eine furchtbare Hypothek auf der Kirche liegt“²⁸. Man vergesse dabei, daß es in den Glaubensfragen um letzte Lebensfragen geht, die rational einfach nicht zu überwältigen sind. Im Grunde werde das Mysterium vergewaltigt, zumal da man für diese rationalen Formeln „die Autorität einer ‚Offenbarung‘ verlange“²⁹. Andererseits bemängelt v. Löwenich, daß man innerhalb der katholischen Theologie die Ratio nicht wirklich ernst nimmt. Denn wo sie mit einem kirchlichen Lehrsatz in Konflikt gerät, muß sie der Autorität weichen. Wegen dieser von der Autorität gezogenen Grenzen sinke die rationale Theo-

24) Vgl. J. B. Malow, *L’Immaculée Conception de la B. V. Marie, considérée comme dogme de foi*. Bruxelles 1857, II, 352.

25) ebd., I, 212. – Löwenich, *Katholizismus*, 160, zitiert diese Stellen aus H. Graß, *Die katholische Lehre von der Heiligen Schrift und von der Tradition*. Lüneburg 1954, 25 f. Graß seinerseits zitiert nach E. Preuß, *Die römische Lehre von der unbefleckten Empfängnis* (1865) 134.

26) Löwenich, *Katholizismus*, 161.

27) In dieser Betonung des „wissenschaftlichen“ Wahrheitsideals offenbart sich v. Löwenich als Repräsentant eines Protestantismus, der in A. v. Harnack seine markanteste Gestalt hatte; es ist nicht unwichtig, dies zu wissen. Vgl. K. G. Steck, *Undogmatisches Christentum?* (Theol. Existenz heute, 48). München 1955, 4/8.

28) Löwenich, *Katholizismus*, 161.

29) ebd., 162 – Hier werden offensichtlich Dinge miteinander verknüpft, die säuberlich zu scheiden sind. Die katholische Theologie betrachtet solche theol. Deduktionen nicht als „Offenbarung“. Das Vaticanum hat bei aller Betonung der positiven Aspekte der natürlichen Vernunft die Transzendenz des Geheimnisses so nachdrücklich betont, daß man sich über diesen Vorwurf nur wundern kann.

logie „weithin auf das Niveau einer zweifelhaften Apologetik herab“, die ihrerseits „der peinlichste Ausdruck einer gebrochenen Stellung zur Wahrheit ist“³⁰.

Auf der anderen Seite sucht v. Löwenich mit den beiden entscheidenden Einwänden fertigzuwerden, welche heute von katholischer Seite gegen das Solascriptura-Prinzip geltend gemacht werden³¹. Der erste Einwand weist darauf hin, daß doch der Schriftkanon durch die Kirche geschaffen ist und daß somit nur durch das Lehramt auszumachen ist, welche Schriften „Wort Gottes“ sind. Darin ist aber offenkundig, daß Schrift und kirchliches Lehramt nicht gegeneinander ausgespielt werden dürfen.

Demgegenüber bemerkt v. Löwenich: Gewiß verdanken wir den Kanon der Kirche. Aber bei der Auswahl der Schriften „hat sich die Kirche gerade nicht über, sondern unter die Heilige Schrift gestellt“. Denn „sie wählte diese Schriften aus, weil sie dieselben in einem höheren Sinn als ausgewählt erkannte“³². Dabei ist es so, daß die heutige Kirche das Urteil der alten Kirche nachprüfen kann und darf. Denn der Kanon ist „nicht gesetzlich“ aufzufassen. v. Löwenich macht sich dabei ein Wort von K. Barth zu eigen, der von den „Rändern des Kanons“ spricht, d. h. durchaus mit der Möglichkeit rechnet, daß dieses oder jenes Buch in seiner Kanonizität umstritten bleibt³³. Wenn das Gros der biblischen Bücher zu Recht als „Wort Gottes“ gelten muß, dann nicht deshalb, „weil die Kirche sie als kanonisch erklärte, sondern weil und insofern uns in ihnen der göttliche Anruf trifft“³⁴. Was damit gesagt sein will, wird mit dem Satz umschrieben: „Nicht der Buchstabe der kanonischen Schrift, sondern das Evangelium als viva vox, als lebendige Predigt, ist nach Luther ‚Wort Gottes‘. Der gesetzlich-mechanische Inspirationsbegriff ist ebenso, wie der entsprechende

30) ebd., 162 – Angesichts dieser Bemerkungen kann dem katholischen Theologen die kraftvolle Ausgewogenheit der im Vaticanum festgelegten Wechselbeziehungen zwischen Vernunft und Offenbarung neu aufgehen (D 1797–1800). Denn es geht hier nicht um eine Kollision von menschlicher Ratio und menschlicher (nämlich kirchlicher) Autorität, sondern um die Eingrenzung der menschlichen Ratio durch die Autorität Gottes im Lehramt der Kirche.

31) Die Darstellung v. Löwenichs läßt nicht hinreichend durchblicken, daß diese Einwände von seiten der katholischen Theologie nicht erst „heute“ erhoben werden. Im übrigen ist hier anzumerken, daß das „Allein“ des protestantischen Formalprinzips innerhalb der protestantischen Theologie selbst heftig kritisiert wird; vgl. *M. Lackmann*, Ein Hilferuf, 22; *W. Stäblin*, Allein. Recht und Gefahr einer polemischen Formel. Stuttgart 1950; *E. Käsemann*, in: *Evang. Theol.* 11 (1951) 20 f. Einen guten Überblick über die Problemlage bietet *K. E. Skydsgaard*, Schrift und Tradition. Bemerkungen zum Traditionsproblem in der neueren Theologie, in: *Kerygma und Dogma* 1 (1955) 161/79, zumal 169 f.

32) *Löwenich*, Katholizismus, 162. – Wenn damit gesagt sein soll, daß die „Göttlichkeit“ der Schrift von der Kirche nicht geschaffen, sondern vorausgesetzt wird, ist das richtig, aber keine Antwort auf die eigentliche Frage. Das Problem ist, ob es einen Weg zur Erkenntnis der Schrift als solcher gibt, der nicht über die Kirche führt, und ob das Wort der Kirche zum Kanon Verbindlichkeit besitzt oder nicht. Vgl. *J. M. Scheeben*, Handbuch der katholischen Dogmatik I, 18, n. 245/55; 19, n. 256/71.

33) ebd., 163. – Aber es geht nicht nur um die „Ränder des Kanons“, sondern um seinen Kern.

34) *Löwenich*, Katholizismus, 163.

Kanonsbegriff unhaltbar.“ Und so glaubt v. Löwenich, den Einwand der katholischen Theologie sogar gegen diese „retorquieren“ zu können, da er „auf einer gesetzlichen Auffassung von Inspiration und Kanon fuße“³⁵.

Der andere Einwand der katholischen Theologie richtet sich gegen die Alternative „Schrift oder Tradition“, die deshalb kein Recht haben kann, da ja die Schrift selbst Tradition ist.

v. Löwenich gibt zu, daß „rein formal kein Unterschied zwischen Schrift und Tradition“ besteht, da ja beispielsweise die synoptischen Evangelien ein Niederschlag der urkirchlichen Gemeindetradition sind, deren Weg uns die formgeschichtliche Methode immer deutlicher sehen läßt³⁶. Desgleichen gibt er zu, daß „auch das reformatorische Schriftverständnis sich nicht von jeder Tradition freigemacht hat“. Aber er protestiert dagegen, daß man katholischerseits „von der protestantischen Forschung sich die Waffen gegen das reformatorische Schriftprinzip liefern lasse“, ohne daß man bereit wäre, nun auch die Prinzipien dieser Forschung anzunehmen³⁷. Trotz der formalen Identität von Schrift und schriftlicher Tradition müsse doch der inhaltliche Unterschied zwischen beiden festgehalten werden. Denn die Schrift stelle doch zweifellos „eine besonders qualifizierte Tradition dar“. Diese Qualifikation sieht v. Löwenich in der „besonderen Sachnähe zur Christusbotschaft“³⁸, also in ihrem „kerygamatischen Gehalt“. Er sucht das aus dem Vergleich der biblischen Berichte (etwa Lk 2, 41 ff: Der zwölfjährige Jesusknabe im Tempel) mit ähnlichen Erzählungen in den Apokryphen zu erhärten. Freilich warnt er auch hier wieder „vor einer gesetzlichen Auffassung“ der Dinge, da nicht jede Perikope im NT „in gleicher Nähe zum zentralen Gehalt steht“³⁹. Auch im NT sei bereits zwischen Tradition und Tradition zu unterscheiden, und zwar am Maßstab des „Christozentrischen“. Es sei durchaus im Sinne Luthers, wenn man gegebenenfalls „Christus gegen die Schrift“ stellt, „d. h. die zentrale Christusbotschaft gegen die Buchstaben der Schrift“ geltend macht. Das NT ist eben „keine dogmatische *Lehreinheit*“. Wenn man schon einmal nach einer solchen Einheit frage, dann sei diese „in seinem Bekenntnis zur Christustatsache“ zu sehen, „also in einem Faktum, nicht in einer

35) ebd., 163. – Trotz oder besser gerade wegen der Berufung auf Luther läßt die von Löwenich hier vorgetragene Auffassung von Inspiration an die Bemerkung von H. Asmussen (Rom-Wittenberg-Moskau. Stuttgart 1956, 114, Anm. 15) denken: „Wenn das ‚evangelisch‘ ist, was der Verfasser anbietet, dann war Luther, Melanchthon, die lutherische Orthodoxie . . . gut katholisch.“

36) ebd., 163. Ausführlicher bei G. Gloege, Offenbarung und Überlieferung, in: TheolLitZt 79 (1954) 213/36; K. E. Skydsgaard, Schrift und Tradition, 174/9.

37) Vgl. dazu H. Fries, Der moderne Katholizismus, in: TübTheolQuart Schr 136 (1956) 34.

38) Löwenich, Katholizismus, 164.

39) ebd.

theologischen Lehre⁴⁰. Solange man an dieser Tatsache festhält, ist nach v. Löwenich die theologische Formulierung sekundär⁴¹.

Der gleiche Maßstab gilt nach v. Löwenich auch gegenüber der kirchlichen Tradition. Soweit es sich um geschichtliche Traditionen handelt, unterliegen diese der historischen Kritik wie alle anderen Fakten auch. „Der ‚Glaubenssinn‘ der Kirche kann nicht historische Behauptungen aufstellen, die sich aus dem historischen Befund nicht belegen lassen oder ihm widerstreiten“⁴². Lehrhafte Traditionen aber, also die Dogmen und Bekenntnisse, müssen nach ihrer „Sachbezogenheit auf die zentrale Christusbotschaft“ beurteilt werden. Dogmen können niemals *norma normans*, sondern immer nur *norma normata* sein. Daraus folgt: Tradition ist „grundsätzlich nicht irreformabel und unfehlbar“. Und wenn Dogmen nur Auslegung des Geoffenbarten, der Schrift sein wollen, dann ist zu bemerken, daß es „eine ‚unfehlbare‘ Auslegung überhaupt nicht gibt“⁴³. Diese Unfehlbarkeit kommt nicht einmal dem Buchstaben des NT zu, da ja nach 1 Kor 13, 12. 9 all unser Erkennen hienieden fragmentarisch ist⁴⁴. Dieser „biblische Relativismus“ ist nun einmal eine Gegebenheit, mit der wir Menschen uns abzufinden haben, wenn wir die Wahrheit nicht verfehlen wollen. „Das Verlangen nach ‚unfehlbarer‘ Wahrheit läßt uns mögliche Wahrheit verlieren“⁴⁵.

Diese Selbstbescheidung nicht üben, wie es der Katholizismus tut, bedeutet im Grunde nichts anderes, als den Gegebenheiten ausweichen. Für v. Löwenich ist daher dies das Fazit seiner Untersuchung des katholischen Verständnisses von Tradition und Lehramt, daß der moderne Katholizismus der Versuchung erlegen ist, die Wahrheitsfrage nicht ernst zu nehmen. „Die Kirche hat sich selbst an Stelle der Wahrheit gesetzt“⁴⁶. Damit hat sie aber ihre eigenen Grundlagen aufgegeben und ist „echte Häresie“ geworden.

Somit führt nach v. Löwenich die Frage nach dem katholischen Traditionsverständnis über das zugrundeliegende Wahrheitsverständnis zu dem letztlich alles

40) ebd. – Damit wird das von Luther aufgestellte Kriterium nur in anderen Worten wiederholt, nur daß die dazwischenliegenden 400 Jahre theologischer Erfahrung die Unzulänglichkeit dieses Kriteriums doch eigentlich hätten deutlich machen sollen.

41) Dieser „Anti-Intellektualismus“ mit seinem Rückzug in das irrationale „Faktum“ ist die konsequente Frucht des reformatorischen Subjektivismus – so sehr dieser auch im Gegensatz zu dem Anliegen Luthers steht.

42) *Löwenich*, *Katholizismus* 165.

43) ebd., 165. – Ähnlich *O. Cullmann*, *Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem*. Zürich 1954, 39 f.; vgl. dazu *H. Bacht*, *Tradition und Sakrament*. Zum Gespräch um Oscar Cullmanns Schrift „Tradition“, in: *Schol* 30 (1955) 1/32.

44) Hier wird offensichtlich die Wahrheit kreatürlicher Erkenntnis mit ihrer Adäquatheit verwechselt; vgl. dazu *K. Rahner*, *Zur Frage der Dogmenentwicklung*, in: *Schriften zur Theologie I*. Einsiedeln 1954, 53 f.

45) *Löwenich*, *Katholizismus*, 165.

46) ebd.

tragenden Selbstverständnis der Kirche zurück. „Weil die (römische) Kirche sich so und nicht anders versteht, darum gelangt sie auch zu diesem Wahrheitsbegriff“⁴⁷.

Man kann v. Löwenich nur zustimmen, wenn er demgemäß betont, daß der entscheidende Unterschied zwischen den Konfessionen heute in der unterschiedlichen Auffassung von der Kirche besteht — nur daß man die Eingrenzung auf das „heute“ beanstanden müßte. Das deutet v. Löwenich übrigens selbst an, wenn er das spezifisch katholische Kirchenverständnis bereits bei Irenäus vorgebildet findet, der ja auch die Wirksamkeit des Heiligen Geistes an die Kirche bindet⁴⁸, und wenn er an Cyprian erinnert, „den eigentlichen Vater der abendländischen Kirchenlehre“. Es ist dabei in hohem Maße verwunderlich, daß v. Löwenich die kontinuierliche Linie von Irenäus über Augustinus und die Scholastik bis zu Scheeben und der Enzyklika „*Mystici corporis*“ zeichnen kann, ohne auch nur die Frage zu stellen, ob nicht die reformatorische Kritik an diesem Kirchenverständnis eben die umstürzende, dem Aufstand des Individuums gegen die gottgesetzte Ordnung entspringende Neuerung ist⁴⁹.

Dieses Selbstverständnis der katholischen Kirche faßt sich für v. Löwenich in folgende sechs Sätze zusammen:

(1) Die katholische Kirche versteht sich als göttliche Stiftung durch den historischen Jesus. Schon gegen diese Identifikation erhebt v. Löwenich seinen Protest. Gewiß will er sich nicht die modernistische Kritik zu eigen machen, so sehr er sich auch an anderer Stelle seines Buches bemüht, die Modernisten zu rehabilitieren⁵⁰. Aber unter dem Eindruck des „konsequenten Eschatologismus“ kommt er zu der Feststellung, daß „der historische Jesus nicht an eine Kirche in der Art ihrer späteren geschichtlichen Erscheinung gedacht hat . . . Nur ein völlig ungeschichtliches Denken, das, wie es in ‚*Mystici Corporis*‘ geschieht, dem historischen Christus Allwissenheit zuschreibt⁵¹, könnte in diesem Sinne Jesus als den Stifter der Kirche betrachten. Die spätere Entwicklung der Kirche mit Hierarchie, Organisation und Bürokratie kann sich nicht unmittelbar auf den historischen Jesus berufen“⁵². Statt dessen entwirft v. Löwenich ein Bild von der Entwick-

47) ebd., 166.

48) ebd., 167.

49) Diese Frage hätte noch an Dringlichkeit gewonnen, wenn Löwenich sich daran erinnert hätte, daß in den wesentlichen Fragen des Traditionsbegriffes die getrennten Ostkirchen nicht anders denken als Rom; vgl. D. *Sljepcevic*, Die Heilige Schrift und die Heilige Tradition nach dem Standpunkt der orthodoxen Kirche, in: *InternKirchl Zt* 42 (1952) 154/68.

50) *Löwenich*, Katholizismus, 68/93, Gerade dieses Modernisten-Kapitel zeigt jenes unbefriedigende Schwanken, das H. *Fries* (TübTheolQuartsschr 136 [1956] 52) betont.

51) Diese Formulierung wird der viel nüancierteren Aussage von „*Mystici Corporis*“ nicht gerecht: D 2289.

52) *Löwenich*, Katholizismus 178. — Diese Argumentation schmeckt zu sehr nach Rhetorik, als daß sie ernsthaften Eindruck machen könnte. Man muß nicht unwesentliche und wesentliche Dinge so sorglos verkoppeln.

lung der Kirche, das sich dann doch wieder nicht allzusehr von dem vorher abgelehnten modernistischen Schema unterscheidet. Auf jeden Fall muß die katholischerseits behauptete Gleichsetzung der geschichtlich gewordenen Kirche mit der „Stiftung Jesu“ ausgeschaltet werden. Auch der seit Newman beliebte „organische Entwicklungsgedanke“ (der aber viel älter ist als Newman) wird abgelehnt. Denn darin werde übersehen, daß „es sich in der Geschichte nicht einfach um organische, sondern um geschichtliche Entwicklungen handelt“⁵³, bei denen man immer mit Fehlentwicklungen rechnen muß. In der Geschichte gäbe es nun einmal keine Gradlinigkeit, auch nicht in derjenigen der Kirche. Daran ändere auch die Berufung auf die Geistleitung nichts. Einer solchen Berufung gegenüber müsse die evangelische Betrachtung der Kirchengeschichte immer kritisch sein, wobei das Evangelium als Maßstab zu dienen hat. Hier offenbare sich eben wieder das ganz andere Verhältnis zur christlichen Wahrheit: Während katholisches Denken den Glauben an das Evangelium dem Glauben an die Kirche unterstellt, unterstellt evangelisches Denken den Glauben an die Kirche dem Glauben an das Evangelium⁵⁴. Im Lichte dieses „evangelischen Maßstabes“ kommt dann v. Löwenich zu der These, daß die (geschichtlich gewordene) Kirche zwar einen Zusammenhang mit der Stiftung Jesu hat, nicht aber mit ihr identisch ist⁵⁵.

(2) Die katholische Theologie identifiziert das Corpus Christi mysticum mit der hierarchisch verfaßten und dem Papst unterstellten Kirche. Eine solche Gleichstellung lehnt v. Löwenich ab, weil sie „die geschichtliche Kirche dem kritischen Maßstab des Evangeliums entzieht“⁵⁶. Damit will er nicht einer unsichtbaren Kirche das Wort reden. Denn auch für die Reformation sei die Kirche nicht nur ein „Pneumaticum“, da die wahre Kirche am Kennzeichen der Predigt des Wortes ausweisbar und somit sichtbar sei. Aber, so betont v. Löwenich, es ist nicht mit dem Wesen der Kirche gegeben, daß das Evangelium in rechter Weise verkündigt wird. Vielmehr untersteht die Kirche jederzeit der Norm des Evangeliums. Diese Bezogenheit auf das Evangelium bestimmt, ob wahre Kirche da ist. Eine Gleichsetzung der geschichtlichen Kirche mit dem Corpus Christi mysticum ist somit unmöglich. Vielmehr ist die wahre Kirche „verborgen“, sie ist ein Artikel des Glaubens, nicht Gegenstand des Schauens. „So wenig man den Bibelbuchstaben als solchen mit dem ‚Wort Gottes‘ gleichsetzen kann, so wenig kann man die geschichtliche Kirche als solche mit dem ‚Leib Christi‘ identifizieren“⁵⁷ — womit dann doch im Grunde die Unsichtbarkeit der Kirche im Sinne Luthers behauptet ist, trotz aller entgegengesetzten Beteuerungen!

53) Löwenich, *Katholizismus* 179. – Was heißt das anderes, als daß man den Geistbeistand, der der Kirche verheißen ist, nicht wirklich ernst nimmt?

54) ebd., 180. – Die hier aufgestellte Gleichung geht deshalb nicht auf, weil Katholiken und Protestanten unter „Kirche“ und „Evangelium“ jeweils etwas anderes verstehen.

55) Diesen „Zusammenhang“ leugnet aber auch der Modernismus nicht. Also müßte Löwenich seine Aussage konkreter formulieren, wenn sie wirklich von Nutzen sein soll.

56) Löwenich, *Katholizismus*, 180.

57) ebd., 181.

(3) Nach katholischer Lehre ist die Kirche die „fortgesetzte Inkarnation Christi“. Wenn man dabei auch Christus als Haupt der Kirche bezeichnet, so bestreitet v. Löwenich doch, daß es zu einer echten Gegenüberstellung von Kirche und Christus komme. Vielmehr weise man der Kirche die ganze Vollmacht Christi zu. Aus dieser verhängnisvollen Identifikation resultiere letztlich der Anspruch des Papstes, Stellvertreter Christi zu sein. Damit wird aber „die Herrschaft Christi an die Herrschaft der Kirche gebunden“⁵⁸.

(4) Daraus entspringt dann der katholische Anspruch auf die Unfehlbarkeit der Kirche. v. Löwenich verwahrt sich gegen die Unterstellung, als sei für die Reformatoren die Kirche einfach „ihrer eigenen Subjektivität ausgeliefert“⁵⁹. Auch der Protestantismus glaubt an die Leitung der Kirche durch den Heiligen Geist, nur leitet er daraus nicht eine lehrmäßige Unfehlbarkeit ab. Denn das würde zu einer „intellektualistischen Verengung“ führen. Gewiß soll der Heilige Geist die Kirche alle Wahrheit lehren (Joh 16, 13), aber doch nicht im Sinne einer kirchlichen Dogmenbildung. Denn Dogmen sind doch nur „theoretische Formulierungen, Gebilde der Abstraktion“, keineswegs aber sind sie identisch mit der Offenbarungswirklichkeit, die letztlich Christus selbst ist⁶⁰. Von kirchlicher Unfehlbarkeit kann man aber immer nur im Hinblick auf „Dogmen“ reden.

Sodann ist es nach v. Löwenich abwegig, glauben zu wollen, der Heilige Geist binde sich mechanisch an eine Institution⁶¹. Das widerspricht jener Freiheit des Geistes, die im NT so eindringlich betont wird (Joh 3, 8; 2 Kor 3, 6. 17; Röm 8, 15). Die Kirche darf nicht über den Geist verfügen wollen! Die Konzilien sollen um den Geistesbeistand bitten — „aber die Bitte macht ihre Entscheidungen nicht automatisch zu Entscheidungen des Heiligen Geistes“⁶². „Wer aus dem Heiligen

58) ebd., 182. — Aber was bedeuten dann noch die Schriftworte, in denen Christus seine Gewalt und Sendung an die Apostel weitergibt, wenn sich in ihnen nicht der freie Gnadenwille des Herrn bekunden darf, sich an die Kirche zu binden, oder richtiger: die Kirche unlösbar an sich zu binden? Im Grunde geht es um die Frage, in welchem Maße man die Inkarnation ernst zu nehmen gewillt ist. 59) ebd., 182.

60) ebd., 182. — Hier offenbart sich jene Neigung zu einem „undogmatischen Christentum“, die letztlich in einer fundamentalen Skepsis gegenüber der Wahrheitsbefähigung des Menschen wurzelt. Natürlich ist die gedanklich-sprachliche Formulierung der Offenbarungswirklichkeit nicht diese selbst. Das Ahnen „vom Je-größer-Sein des göttlichen Wortes als alle menschlichen, auch als alle kirchlichen und vom Heiligen Geist geleiteten, sogar unfehlbaren Auslegungen, die in der Geschichte davon möglich sind“ (H. U. von Balthasar, in: Wort u. Wahrh. 10 [1955] 533), muß jeden Theologen führen. Aber diese unaufhebbare Inadäquatheit hebt nicht die Wahrheit und Notwendigkeit solcher begrifflich-satzhaften Fassungen der Offenbarungswirklichkeit auf. Das Gegenteil ist Nominalismus, der geschichtlich wie systematisch mit dem schrankenlosen Subjektivismus in Verbindung steht.

61) Löwenich, Katholizismus, 183.

62) ebd. — Von diesem „Automatismus“ ist in der katholischen Auffassung nichts zu sehen. Nur glaubt der katholische Christ nicht, daß Gottes Geist die Freiheit abgesprochen werden kann, sich selbst in Treue an eine von ihm geschaffene Institution zu binden.

Geist ein verfügbares „objektives“ Prinzip macht, nimmt ihm die Herrschaft über die Kirche und entzieht sich damit gerade seiner Leitung“⁶³.

(5) Nach katholischer Auffassung ist die Kirche das Reich Gottes auf Erden. Sie identifiziert die Zugehörigkeit zum Reiche Christi mit der Unterwerfung unter ihre eigene Herrschaft⁶⁴. Dabei hat nach v. Löwenich die Kirche nicht der Versuchung widerstanden, „aus dem Reich Christi nun doch auch ein Reich dieser Welt zu machen“. Die mittelalterlichen theokratischen Ideale werden von Rom auch heute noch gehegt. „Aus dieser Gleichsetzung der Herrschaft Christi mit der Herrschaft der Kirche folgt der Absolutheitsanspruch und die wesensmäßige Intoleranz der römischen Kirche“⁶⁵. Lebt sie doch „aus dem Glauben, unmittelbar und direkt die Sache Gottes zu vertreten“. So nährt das kirchliche Selbstverständnis den kirchlichen Fanatismus⁶⁶. Gegenüber einer solchen „Theologie der Herrlichkeit“ betont v. Löwenich mit Luther die „Theologia crucis“. Die katholische Kirche dagegen ist „in besonderem Maße“ der Versuchung erlegen, die einst dem Herrn in der Wüste vorgelegt wurde: Sie will nicht unter der Schmach des Kreuzes leben, sondern will „den erhöhten, triumphierenden Christus darstellen“⁶⁷. Die Wurzel all dessen aber ist die verhängnisvolle Verwechslung von Kirche und Reich Christi.

(6) Der römische Kirchenbegriff gipfelt in der Lehre vom päpstlichen Primat. In seiner Beurteilung der biblischen Grundlagen dieser Lehre ist v. Löwenich objektiv genug, die Unzulänglichkeit vieler Argumente zuzugeben, die man evangelischerseits lange Zeit hindurch vorgetragen hat. Aber zuletzt bleibt doch alles auf Petrus und seine Person beschränkt. „Historisch sicher ist nur, daß man in der palästinensischen Urgemeinde die Führerstellung des Petrus so ansah“, und daß „Petrus eine solche Führerstellung . . . wenigstens eine Zeitlang hatte“⁶⁸. Aber auf keinen Fall läßt sich aus Mt 16 etwas für den Primat des römischen Bischofs erheben; das beweise die Geschichte des Logions in den ersten Jahrhunderten.

63) *Löwenich*, *Katholizismus*, 184.

64) Solange die Kirche nur als Institution verstanden wird, die alles „unter ihre eigene Herrschaft“ holen will, ist kein Boden gefunden zu einem ersprießlichen Gespräch. Das soll nicht bestreiten, daß es herrschsüchtige Bischöfe und Päpste gegeben hat, – aber sie waren gerade dadurch keine guten Bischöfe und Päpste.

65) *Löwenich*, *Katholizismus*, 185.

66) Es wäre nur zu fragen, mit welchem Namen v. Löwenich die Haltung eines Paulus und der ganzen Urkirche gegenüber dem Irrtum bezeichnen würde. Das Nein zum Irrtum ist nun einmal mit dem anvertrauten Besitz der Wahrheit gegeben – oder darf der Christ nicht den Glauben haben, daß ihm von Gott die Wahrheit geschenkt ist?

67) ebd., 186. – Löwenich schränkt dieses harte Urteil selbst wieder ein, aber nicht genug. Wenn es der katholischen Kirche wirklich um Ehre und Herrlichkeit vor und von der Welt ginge, dürfte sie nicht so „töricht“ weltfremd und „unmodern“ sein. Der Papst des Vaticanums ist auch der Papst des Syllabus mit seinem „provozierenden“ Nein zur „Modernität“.

68) ebd., 189. – Es ist nicht ohne Reiz, demgegenüber die Ausführungen des Protestantens R. *Baummann* (*Fels der Welt. Kirche des Evangeliums und Papsttums. Tübingen 1956*) zu lesen.

In diese sechs Thesen faßt sich also nach v. Löwenich die evangelische Kritik am katholischen Kirchenverständnis zusammen. Auf diesem „untragbaren“ Selbstverständnis der Kirche ruht aber ihr Traditionsverständnis. Somit ist dieses für ihn gleichermaßen gerichtet.

2. Während bei W. v. Löwenich die uns hier beschäftigende Problematik nur als eine Frage unter vielen anderen behandelt ist, hat ihr der Basler Theologe O. Cullmann eine eigene Monographie gewidmet, die trotz des schmalen Umfangs der Schrift doch einen der gewichtigsten Beiträge der heutigen evangelischen Theologie zum Thema „Tradition und Lehramt“ darstellt⁶⁹. Wie Cullmann zu Eingang selbst feststellt, steht die Fragestellung dieser Schrift in unlöslichem Zusammenhang zu seinen beiden früher erschienenen Büchern „Christus und die Zeit“ (Zollikon-Zürich 1948) und „Petrus — Jünger — Apostel — Märtyrer“ (Zürich 1952)⁷⁰. Eine eingehende Würdigung seiner Thesen müßte also auch auf diese Werke Rücksicht nehmen.

J. Daniélou hat einmal im Hinblick auf die theologischen Konzeptionen Cullmanns die treffende Bemerkung gemacht, daß seine geschichtstheologische Betrachtung von Offenbarung und Christentum eine mittlere Linie zwischen der radikal protestantischen These und derjenigen der katholischen Theologie einnimmt. Gegenüber der protestantischen These, nach welcher die Heilszeit mit dem Kommen Christi zum Stillstand kommt und somit die Zeit der Kirche weder in der Tradition (als Betätigung des kirchlichen Lehramtes) noch im Sakrament das Werk Christi fortsetzt, betont Cullmann, daß bezüglich der Sakramente kein Unterschied zwischen der Zeit der Inkarnation und derjenigen der Kirche besteht. Auf der anderen Seite betont er gegenüber der katholischen Auffassung, daß in der Frage der Wahrheitsvermittlung durch die Tradition beide Zeiten wesentlich voneinander verschieden sind. Von da her macht er der katholischen Kirche den Vorwurf, daß sie durch die Überordnung der Tradition bzw. des unfehlbaren Lehramtes über das Zeugnis der apostolischen Schriften die einzigartige Stellung der Zeit der Inkarnation bzw. der apostolischen Zeit entwerte. In diesem Rahmen sind also die einzelnen Thesen Cullmanns zum biblisch-kirchlichen Traditionsverständnis zu sehen. Wir müssen uns hier darauf beschränken, diese Thesen in gedrängter Form wiederzugeben⁷¹.

I. Der neutestamentliche Befund zeigt, daß die Apostel, zumal Paulus, durchaus eine legitime Überlieferung kannten, welche als verbindliche Glaubensnorm galt. Ein Widerspruch zu dem von Jesus ausgesprochenen Verdikt über alle „Traditionen“ kommt aber deshalb nicht in Frage, weil für Paulus der erhöhte

69) s. oben Anm. 43 mit dem dort zitierten Artikel des Ref.

70) Zumal an die letztgenannte Schrift hat sich rasch eine ausgedehnte Literatur geknüpft: vgl. den Elenchus Bibliographicus Biblicus der Bibl 34 (1953) n. 1957; 35 (1954) n. 1820.

71) Ausführlicher bei H. Bacht, Tradition und Sakrament, 1/11.

Kyrios selbst durch den Heiligen Geist die Paradosis ist. Sie ist daher nicht als Menschenwerk zu werten.

II. Aber es gibt nur *eine* rechtmäßige Tradition, nämlich die der Apostel als der bevollmächtigten Augenzeugen des auferstandenen und erhöhten Herrn. Weil das Apostelamt nicht weitergeht, darum kann auch die nachapostolisch-kirchliche Überlieferung an Autorität derjenigen der Apostel nicht gleichgestellt werden. Sie kann daher keinen Normcharakter haben, nicht unfehlbar und unwider-
ruflich sein.

III. Darin wird aber offenbar, daß die Zeit der Kirche zwar Verlängerung der Zeit der Inkarnation ist, da in ihr und durch sie die Heilszeit weiterläuft. Aber sie ist nicht selbst die Zeit der Inkarnation, sondern an Autorität jener wesentlich unterlegen. Konkret gesprochen: Die Bischöfe sind keine formellen Nachfolger der Apostel.

IV. Die „Aktualisierung“ der apostolischen Paradosis geschieht demnach nicht durch das Lehramt der Kirche, sondern einzig durch die apostolischen Schriften. Diesen Schriften ist die kirchliche Überlieferung — bei aller positiven Hochschätzung, die ihr gebührt — als ihrer Norm untergeordnet. Nicht aber ist sie ihnen als selbständige Norm beigeordnet oder ihnen gar übergeordnet.

V. Die schriftliche Festlegung der apostolischen Verkündigung und die Aufstellung des Kanonprinzips durch die Kirche bedeutet keineswegs, daß die Kirche ihre eigene Überlieferung zur Norm der apostolischen Schriften machte. Gewiß hat die apostolische (mündliche) Überlieferung vor der Schrift einen *zeitlichen* Vorrang. Aber die Kirche selbst hat nach Cullmanns Meinung durch die schriftliche Festlegung des apostolischen Kerygmas auf die Irrelevanz dieser zeitlichen Priorität hingewiesen. Denn die schriftliche Fixierung der apostolischen Überlieferung konnte doch nur *die* Bedeutung haben, „daß die mündliche Tradition fest umgrenzt wurde, um in dieser Form zu einer endgültigen Norm für die Kirche zu werden“⁷². Wollte man daneben noch eine gleichwertige mündliche Überlieferung annehmen, die von den Aposteln der Kirche übergeben wurde, dann würde man die Abfassung der Heiligen Schrift sinnlos machen. Apostolische Paradosis und die Schriften des NT sind als eine Einheit zu sehen und als solche von der nachapostolischen Überlieferung abzugrenzen.

Ähnlich bedeutet nach Cullmann die Aufstellung des Kanonprinzips durch die Kirche des 2. Jahrhunderts dies, daß diese Kirche selbst „zwischen der apostolischen Gemeinde und der Kirche der Bischöfe, zwischen apostolischer und kirchlicher Tradition“ eine Scheidelinie ziehen wollte⁷³. Die Kirche war sich eben

72) Cullmann, Tradition, 43. — Die ganze Argumentation übersieht, daß auch die Schrift in die Obhut der vom gleichen Gottesgeist geführten Kirche gegeben ist, damit diese sie auslege und als Gotteswort zur Geltung bringe; vgl. die oben (Anm. 32) zitierten Ausführungen von J. M. Scheeben.

73) ebd., 44.

bewußt geworden, „daß die (mündliche) Tradition in der Kirche die Wahrheit nicht mehr sichern konnte, auch wenn sie sich auf eine Überlieferungskette stützte“. Wenn die Kirche das Kanonprinzip einführte, dann hat sie damit „anerkannt, daß von jetzt an die Tradition kein Wahrheitskriterium war“⁷⁴. Sie hat dadurch alle nachapostolische Tradition der apostolischen als ihrer Norm untergeordnet. Durch diese Kanonforderung hat die Kirche des 2. Jahrhunderts „einen die ganze Zukunft der Kirche verpflichtenden Entscheid getroffen“. Denn „sie hat (damit) die Kirche aller Zeiten dieser Norm unterworfen“. Damit hat sie sich nicht ihres Lehramtes begeben, sondern hat dies nur klar umschrieben: „wahres Lehramt wird es nur insofern sein, als es seinen Ausgangspunkt in einem Akt der Unterwerfung unter die kirchliche Norm des Kanons nimmt“⁷⁵. „Durch die Schaffung einer Norm hat die Kirche verzichtet, ihre eigene Norm zu sein.“ „Hätte (sie) den Kanon mit der stillschweigenden Voraussetzung geschaffen, daß ihm das Lehramt der Kirche, also die späteren Traditionen, als normative Autoritäten gleichgeordnet wären, dann hätte die Bildung des Kanons keinen eigentlichen Sinn gehabt“⁷⁶. Denn dann könnte ja das jeweilige Lehramt stets aufs neue über die Übereinstimmung der Unterweisung ihrer Lehrer mit der apostolischen Tradition urteilen, und der Kanon hätte dann keinen normativen Charakter.

VI. Aus diesen Gründen folgert Cullmann, daß die katholische Auffassung einer normativen kirchlichen Überlieferung abzulehnen sei. Denn durch das unfehlbare Lehramt der Kirche wird die Einzigkeit der Apostel beseitigt und werden die Zeit der Apostel und diejenige der Kirche ineingestellt. Die Berufung der Katholiken, daß das Lehramt nur das apostolische Zeugnis auslege und entfalte, verschlägt nicht. Denn „die kirchliche Auslegung beansprucht den gleichen, für alle Zeiten gültigen normativen Wert wie die apostolische Norm selbst“. Also geschieht hier mehr als bloße Auslegung, weil es „zum Wesen wahrer Auslegung gehört, nicht den Entscheidungscharakter zu haben, der nur der Norm selbst zukommt“⁷⁷.

Zudem zeige die katholische Kirche das sichtliche Bestreben, wenigstens in praxi die Fiktion: Tradition = Schriftauslegung aufzugeben. Denn wie hätte sie sich sonst bei der Rechtfertigung des Neuen Dogmas unter Verzicht auf eine biblische Begründung auf den Consensus der Kirche stützen können, „als ob die allgemeine Geisteingebung in der Kirche der Überprüfung durch das apostolische

74) ebd., 45.

75) ebd., 47.

76) ebd., 48.

77) ebd., 38.

78) ebd., 38 f. – Diese und ähnliche Argumentationen der protestantischen Theologie gehen immer

Zeugnis nicht mehr bedürfte, als ob ihr die Überprüfung durch das unfehlbare Lehramt des Papstes genüge“⁷⁸.

Es ist also nicht zu übersehen, daß auch bei Cullmann, bei aller Bemühung um eine positivere Einschätzung von Tradition und Lehramt, doch das radikale Nein zum katholischen Traditionsverständnis weiterbesteht. Mehr noch, in diesem Nein konzentriert sich für ihn der Gegensatz zwischen den beiden Konfessionen.

3. Schließlich sei noch auf die Untersuchung hingewiesen, die Gerhard Ebeling, seit kurzem Nachfolger Emil Brunners in Zürich, geboten hat. Seine Schrift „Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihre Verkündigung als theologisches Problem“ (Tübingen 1954) scheint mir aus einem doppelten Grunde besonders beachtenswert zu sein. Einmal wegen der vorzüglichen phänomenologischen Analyse des Wesens von Tradition überhaupt, die mir sehr wertvoll zu sein scheint und den Wunsch erweckt, daß der Verfasser das hier in Kürze Gebotene eines Tages ausführlicher zur Darstellung bringen möge⁷⁹. Sodann aber wegen der Weise, wie Ebeling die drei historischen Ausprägungen des christlichen Traditionsverständnisses im Frühkatholizismus, im modernen Katholizismus und in der Theologie der Reformation auffaßt.

I. Die *frühkatholische Auffassung* von Tradition (also etwa bei Irenäus und Tertullian) ist nach Ebeling in der formalen Bestimmung zusammengefaßt: „Das Normative ist das Ursprüngliche und das Ursprüngliche ist das Apostolische“⁸⁰. Das besagt: Die christliche Wahrheit ist im Anfang des Christentums, näherhin in der apostolischen Lehre zu suchen. Dort liegt die Norm, an der alle Lehre sich auszurichten hat. „Die Wahrheitsfrage wird zu einer historischen Frage und der historische Beweis zum Wahrheitsbeweis“ (ebd.). Es gibt nur eine entscheidende Autorität: „Das apostolische Schrifttum, die apostolische regula fidei, die apostolische Gemeinde, die in ihr von den Aposteln getroffenen Anordnungen, sowie das von den Aposteln eingesetzte und in der successio apostolica stehende Bischofsamt.“ (ebd.)

Darin liegt nach Ebeling, daß hier die Tradition „als eine abgeschlossene, keiner Entwicklung fähige . . . Größe“ erscheint (ebd.). Die „strenge Bindung an die Einmaligkeit der geschichtlichen Offenbarung“ verleiht diesem frühkatholischen Traditionsbegriff seine Wichtigkeit. Von hier war ein leichtes Richtmaß gegenüber allen Irrlehren zu gewinnen: „Häretisch ist das . . . Später-hinzugekom-

von der These aus, daß die Kirche nur durch die Schrift des Gottesgeistes sicher ist und daß sie nicht als Kirche schon die Verheißung des immerwährenden Geistbeistandes hat. Da es der gleiche Geist ist, der auch die Schrift inspiriert hat, kann es die befürchtete Gegensätzlichkeit zur Schrift nicht geben.

79) G. Ebeling, Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung als theologisches Problem. Tübingen 1954, 31/7.

80) ebd., 38.

mene.“ Einen „progressiven Traditionsbegriff“ kannte man nicht⁸¹. Die apostolische Autorität findet in der nachapostolischen Kirche keine Fortsetzung, vielmehr ist sie auf die apostolische Zeit eingeschränkt⁸².

Aber Ebeling übersieht nicht, daß die „Frage nach (dem) kritischen und zuverlässigen Verständnis“ dieser Tradition bereits die Väter zu einem viel komplizierteren Traditionsbegriff geführt hat. Denn auf die Frage, wo die apostolische Überlieferung zu finden ist, mußte man auf die apostolischen Schriften verweisen, geriet dann aber gleich an die Frage, welches denn diese Schriften seien und wie man sie richtig auszulegen habe. Die Apostolizität ist ja offensichtlich bei der Festsetzung des Kanons nicht das einzige Kriterium gewesen, sondern es kam noch ein „Sachkriterium“ hinzu. „Das zur Zeit allgemein für apostolisch Gehaltene setzte man unkritisch mit dem Apostolischen in historischem Sinne gleich.“ „Man verwechselte also das Endergebnis des Traditionsprozesses mit dessen Ursprung“⁸³. Der Prozeß der Tradition wurde zum Richter über den Inhalt der Tradition. „Das Apostolische wurde zwar historisch eng behauptet, faktisch aber historisch sehr weit gefaßt“ (ebd.). So kam es, daß man auch die Pastoralbriefe und die Katholischen Briefe und vor allem die Apostelgeschichte mit einbezog. Offensichtlich geriet man so in das Spannungsfeld von „Bindung an das Historische“ und „Harmonisierung des Historischen“ (ebd.). Diese Aufgabe der Harmonisierung wurde von allem der Auslegung zugewiesen. Sie hatte zu zeigen, daß das apostolische Schrifttum vollkommen, widerspruchsfrei und klar verständlich sei — und geriet dabei mit dem tatsächlichen Befund in ständigen Konflikt. Dieser Konflikt aber wurde nicht „mit einer sauberen Unterscheidung zwischen der Grenze exegetischer Erkenntnis und der Grenze der Glaubenserkenntnis“ überwunden (ebd.). Dazu fehlte „das Wagnis kritischer exegetischer Erkenntnis“. Typisch ist etwa Tertullian (*De praescr. haer.*): Er bestreitet, daß vom Boden der Schrift her mit den Häretikern fertigzuwerden ist. Deshalb fordert er, daß man ihnen Recht und Möglichkeit bestreiten solle, sich überhaupt auf die Schrift zu berufen. „Nicht die Schrift entscheidet (also) darüber, was zu glauben ist, sondern der Glaube entscheidet, wie die Schrift zu verstehen ist“ (ebd.). Dieser Glaube aber ist in der apostolischen Glaubensregel gegeben. „Der Kampf der frühkatholischen Väter um die apostolischen Schriften als Erkenntnisquelle für die apostolische Tradition endet also paradoxerweise in einer Preisgabe der Schrift als kritische Instanz“ (ebd.). Gerade als der Kanon fixiert wurde, hatte er die „Funktion einer ausschlaggebenden kritischen Norm zur Feststellung der apostolischen Tradition nicht mehr“⁸⁴. „Das Schwergewicht der

81) ebd., 39.

82) Ebeling hat keinen Raum, um diese Thesen an Hand von Vätertexten zu belegen. Ich sehe auch nicht, wie er sie etwa mit dem Kirchenverständnis des heiligen Irenäus in Einklang bringen könnte.

83) ebd., 39 f.

84) ebd., 42. Das klingt offenbar anders, als was O. Cullmann (s. o.) über die Kanonbildung und über die Rolle der apostolischen Schriften in der Kirche des 2. Jahrhunderts schreibt.

apostolischen Tradition verlagerte sich von der Schrift auf die regula fidei. Man gewöhnte sich daran, Schrift und Tradition zu unterscheiden“ (ebd.).

Gleichwohl blieb der Gedanke der Abgeschlossenheit der Tradition erhalten. Denn die Glaubensregel ist so, wie sie liegt, von den Aposteln den Gemeinden übergeben worden. Die Apostel aber haben sie von Christus bekommen. Darum ist sie „die Tradition schlechthin“ — nicht weil sie die Schrift aus der mündlichen Überlieferung heraus ergänzt, sondern weil sie die Schrift zusammenfaßt. Gegenüber der Schrift hat die regula fidei nur den Vorzug größerer Eindeutigkeit und besserer Verwendbarkeit. Sie ist zwar nicht schriftlich fixiert, aber sie ist allgemein verbreitet und unterliegt keiner Veränderung. Auf die Einheit dieser apostolischen Glaubensregel gründet die Einheit der Kirche. Wenn dann gefragt wird, wo diese apostolische Regel zu finden ist, dann wird auf den Traditionsprozeß verwiesen: „Die Wahrheit der Tradition muß bewiesen werden durch die Verlässlichkeit des Traditionsprozesses. Der Traditionsprozeß wird darum zum letzten Angelpunkt des Traditionsbeweises“⁸⁵.

Der Traditionsprozeß aber ist von den Aposteln her angeordnet und führt über den Sukzessionszusammenhang der Amtsträger bis in die Gegenwart. Beispiel ist die römische Bischofsliste. Gleichwohl ist damit noch keineswegs der römisch-katholische Traditionsbegriff gegeben. Denn die Bischöfe gelten noch nicht als Garanten der Tradition, sondern dies sind die „von den Aposteln gegründeten Gemeinden, in denen freilich die Bischöfe die sichtbaren Exponenten des apostolischen Ursprungs der betreffenden Gemeinden sind“⁸⁶.

„Die apostolische Sukzession steht nicht im Dienst der Autorität des bischöflichen Amtes, sondern im Dienst der Autorität der Tradition, d. h. der regula fidei“ (ebd.). „Die successio apostolica ist für die frühkatholischen Theologen nicht Prolongatur der apostolischen Autorität, nicht die Inkarnation der Tradition, vielmehr nur die geschichtliche Sicherung, daß die Autorität bei den Aposteln bleibt“ (ebd.)⁸⁷. „Die Bischöfe sind nicht Stellvertreter der Apostel, sondern . . . sie haben allein den Traditionszusammenhang zu wahren.“ Keinesfalls haben sie „in apostolischer Vollmacht jeweils selbst neue Entscheidungen zu fällen“⁸⁸.

Ebeling übersieht nicht, daß der so verstandene frühkatholische Traditionsbegriff zwiespältig ist. Er beruht nach ihm auf einem doppelten Irrtum. Der erste ist historischer Art: denn nicht alles, was man als apostolische Tradition ausgab, war wirklich ursprünglich. Sodann auf einem grundsätzlichen Irrtum: Man ver-

85) ebd., 42 f.

86) ebd., 43.

87) Offensichtlich ist damit unterstellt, daß nach römisch-kath. Verständnis das Bischofsamt „Prolongatur der apostolischen Autorität und die Inkarnation der Tradition“ in dem Sinne ist, daß die apostolische Autorität nicht mehr unverrückbares Fundament ist. Aber wer sagt das denn?

88) ebd., 43.

meinte, die Kirche könne „geschichtlich existieren im bloßen Verharren bei einer Tradition, die als abgeschlossene lex verstanden wurde“⁸⁹. Schon der Ansatz dieses Traditionsbegriffes ist falsch: Man verstand die Bindung der Kirche an ihren Ursprung als Bindung an eine verfügbare lex, man identifizierte diese lex mit der Offenbarung, verwechselte den Glauben mit der Anerkennung eines Glaubensgesetzes, das Kerygma mit einer Lehre. Immerhin habe diese frühkatholische Auffassung von Tradition etwas Gutes gezeigt, nämlich die Bildung des neutestamentlichen Kanons, „also das, womit die frühkatholische Kirche letztlich am allerwenigsten anfangen konnte“ (ebd.). Dabei ist die „spannungsgeladene Polyphonie“ dieses Kanons gerade das Wichtigste. Denn so blieb die apostolische Tradition eine kritische Frage und wies über sich hinaus auf Christus als den Ursprung der Kirche.

II. *Der Traditionsbegriff der heutigen römischen Kirche* ist nach Ebeling Produkt ihrer Geschichte. Diese aber ist von einer doppelten Tendenz getragen: radikaler Konservatismus und radikaler Evolutionismus. Die Berufung auf das von Anfang an Bestehende war die starke Waffe gegen alle Häresien, denen man mit dem Vorwurf der Neuerungssucht wirksam zu Leibe rücken konnte. Aber damit gefährdete man zugleich die eigene Entwicklung, die „tatsächlich ein Weg von Neuerung zu Neuerung war“⁹⁰. So wurde die Geschichte der römischen Kirche zu einem ständigen Bemühen, „die Fußangeln zu beseitigen, die sie sich durch ihre eigene Tradition gelegt hatte“, dabei aber so vorzugehen, daß sie ihre stärkste Waffe, die Berufung auf die Tradition, nicht verlor.

Erst in Abwehr des reformatorischen Formalprinzips war Rom gezwungen, seinen Traditionsbegriff dogmatisch zu fixieren. Trient war in der näheren Bestimmung des Inhaltes der Tradition sehr karg. Man wollte — im Gegensatz zum frühkatholischen Traditionsbegriff — den Ergänzungscharakter der Tradition gegenüber der Schrift betonen und die „wesenhafte Unabgeschlossenheit in der Entfaltung der Tradition“ (ebd.)⁹¹. Der Plural „traditiones“ (D 783 f) will den Inhalt unbestimmt lassen. Die einigende Klammer dieser traditiones ist die Autorität der Kirche selbst^{91a}. Die Abgrenzung gegen die kirchlichen Traditionen wird vermieden. Die Kennzeichnung der traditiones als apostolisch soll nur „einen historisch und kritisch nicht nachprüfbaren Autoritätsanspruch“ ausdrücken⁹². Denn die „sine scripto traditiones“ sind ihrem Wesen nach unkontrollier-

89) ebd., 44.

90) ebd., 45.

91) Unabgeschlossenheit der Tradition ist nicht identisch mit Unabgeschlossenheit der Offenbarung. Mir scheint dieser Unterschied nicht hinreichend beachtet zu sein.

91a) In Wirklichkeit ist die einigende Klammer der göttlich-apostolische Ursprung der „traditiones“. Darin ist auch die Abhebung gegen die kirchlichen Überlieferungen ausgesprochen; vgl. die oben (Anm. 11) genannte Studie von J. Salaverri.

92) ebd., 46. — Das entspricht nicht dem Sachverhalt. Die Formulierung von D 783 zeigt, daß man als Quelle der Offenbarung nur die traditiones divino-apostolicae gelten lassen will.

bar. Für das römische Verständnis ist die apostolische Herkunft der traditiones unabhängig vom Historischen. „Der trotzdem festgehaltene Anspruch auf Historizität wird zu einer dogmatischen Fiktion“ (ebd.). Die Gleichstellung von Tradition und Schrift (*pari pietatis affectu*) gründet auf der dogmatischen Voraussetzung, daß es zwischen den beiden Offenbarungsquellen keinen Widerspruch geben kann⁹³. Im übrigen ist die Gleichstellung fiktiv, da die Tradition als ergänzende und interpretierende Instanz zur *norma normans* wird. Und da die Tradition im Grunde die Kirche selbst ist, ist diese somit gegen jegliche Kritik von der Heiligen Schrift her gesichert. „Die Kirche selbst steht als *iudex* über der Schrift“⁹⁴.

Die tridentinische Linie vollendet sich im Vaticanum. Das Vaticanum stand einerseits in Abwehr gegen modernistische Erweichungen des kirchlichen Offenbarungsbegriffes vom modernen Entwicklungsgedanken her, andererseits wollte man „die letzten Fesseln sprengen, die vom Traditionsprinzip her die äußerste Steigerung der Autorität des gegenwärtigen päpstlichen Lehramts hinderten“⁹⁵. Man wehrte den Neuerern und „schritt nun selber zu der kühnsten Neuerung“ (ebd.): „Der modernistische, allgemeineschichtliche Entwicklungsgedanke wurde übertrumpft durch den kirchengeschichtlichen Entwicklungsgedanken.“ Man koppelte diesen mit der Unfehlbarkeitserklärung des Papstes und fand so eine grandiose Lösung für das Problem des Verhältnisses von Offenbarung und Geschichte. „Der Traditionsbegriff wurde völlig gemeistert durch den papalistischen Kirchenbegriff, die maßgebende Autorität aus der Vergangenheit verlagert in die Gegenwart.“ Mit den Worten von Fr. Loofs beschrieben heißt das: „Im Vaticanum ist's der Tradition — wenigstens der wirklichen, historisch konstatierbaren Tradition — ergangen, wie im Tridentinum der Heiligen Schrift: sie ist zurückgedrängt durch eine andere Größe. Diese Größe ist die lehrende Kirche. Was die Schrift lehrt, zeigt die Tradition — so dekretierte das Tridentinum; was Tradition ist, lehrt die Kirche — so will es das Vaticanum“⁹⁶. Die Kirche hat sich von der Geschichte emanzipiert — oder sie ist absolut vergeschlichtet. Das vielleicht apokryphe Wort Pius' IX: „La tradizione sono io“, besteht sachlich zu Recht.

Dieser Traditionsbegriff hat nach Ebeling bei der Definition der *Assumptio* eine eklatante Anwendung gefunden. Daß ein historischer Traditionsbeweis unmöglich ist, haben auch katholische Theologen nachgewiesen. Manche — Ebeling ver-

93) In dieser Entgegensetzung von „Historisch“ und „Dogmatisch“ ist eigentlich das ganze Problem des katholischen und reformatorischen Traditionsverständnisses konzentriert. Aber man vergesse nicht, daß diese Spannung schon bei den Aussagen der Heiligen Schrift selbst greifbar wird, wo ja bekanntlich die liberale Kritik alle Wunder u. ä. als dem historisch-wissenschaftlichen Befund widerstreitend ablehnt.

94) ebd., 46.

95) ebd., 47.

96) Symbolik. Tübingen 1902, 209.

weist auf O. Semmelroth SJ — unterstreichen sogar nachdrücklich, daß auf diese Weise „einem Traditionsbegriff im Sinne einer Bewahrung und Weitergabe eines alten Erbstückes eine Korrektur gegeben ist“, um deren positive Darlegung und Umgrenzung die Theologie freilich noch zu ringen hat⁹⁷. Wie dieses Bemühen aussieht, findet Ebeling in dem Buch von H. M. Köster, *Unus Mediator* (Limburg 1950), exemplifiziert. Hier werde einem Entwicklungsfortschritt der Offenbarung das Wort geredet und dabei die Bindung an die Einmaligkeit der Offenbarung in der Geschichte zugunsten der innergeschichtlichen Selbstentfaltung der Kirche aufgelöst. In diesem Sinne schreibe Köster von der Möglichkeit, „daß die Kirche zu Glaubensüberzeugungen kommt, die sich logisch und historisch nicht in dem tradierten Erkenntnisbesitz und seinen Aussagen nachweisen lassen, sondern ihr durch einen Wirklichkeitssinn übernatürlicher Art aufgeleuchtet sein müssen“⁹⁸.

III. Der Traditionsbegriff *des heutigen Protestantismus* basiert auf dem Solascriptura-Prinzip, das seinerseits die Tradition als zweite Offenbarungsquelle ausschließt. Gleichwohl darf nach Ebeling dies nicht dahin mißverstanden werden, als gebe es für den Protestantismus kein legitimes theologisches Problem der Tradition. Die Feststellung ist wichtig, weil sie vor einer unbilligen Vereinfachung der protestantischen Position warnt.

Diese innerprotestantische Problematik ist dadurch gegeben, daß auch das Schriftprinzip ein Traditionsbegriff ist, wenn es auch auf den neutestamentlichen Kanon reduziert ist. „Daß in Gestalt des Schriftprinzips das Phänomen der Tradition in sehr bedrängender Weise zu einem theologischen Problem wird, läßt sich nur so lange übersehen, als man den neutestamentlichen Kanon von seinem Ursprung her als göttlich inspiriertes Buch a priori geschieden sieht von aller übrigen Art von Überlieferung“⁹⁹. Das besagt aber: man muß die rein formal begründete Autorität des Kanons blindlings annehmen und den Kanon gegen eine historische Betrachtung abschirmen. Gewiß habe Luther Ansätze, die eine andere, kritische Stellung zum Kanon zeigen. Aber die reformatorische Theologie als Ganze hat sich den *sensus communis* bezüglich des Kanons zu eigen gemacht und so „im wesentlichen problemlos das Schriftprinzip dem katholischen Prinzip ‚Schrift und Tradition‘ entgegen gesetzt“¹⁰⁰. So kam die protestantische Orthodoxie zu ihrem übertriebenen Verständnis von Verbalinspiration. Aber gerade dadurch hat sie sich ins Schlepptau der frühkatholischen Kirche begeben. Ebeling weiß darum, daß schon in der Reformationszeit der Einwand erhoben wurde, daß das protestantische Schriftprinzip die Anerkennung des ka-

97) Ebeling, *Die Geschichtlichkeit*, 49.

98) H. M. Köster, *Unus mediator*. Gedanken zur marianischen Frage. Limburg 1950, 74.

99) Ebeling, *Die Geschichtlichkeit*, 50.

100) ebd., 51.

tholischen Traditionsprinzips einschließt, weil die Festlegung des Kanons auf Rechnung der alten Kirche ging. „Gegen dieses Argument ist in der Tat sehr schwer ein Einwand vorzubringen . . . Wenn sowohl der Umfang des Kanons als auch der Sinn seiner Kanonizität schlechthin außerhalb jeder Diskussion steht, so ist der Protestantismus bereits im Prinzip katholisch geworden; denn er gründet sich dann auf die Unfehlbarkeit einer frühkatholischen Lehrentscheidung“ (ebd.)¹⁰¹. Will man dieser Konsequenz ausweichen, muß man offen eingestehen, daß der Kanon als solcher, d. h. in seiner frühkirchlichen Umgrenzung, kirchengeschichtliche Tradition ist, die aber der Schrift nicht gleichwertig ist. Somit kommen wir nach Ebeling zu dem Paradox, daß der Kanon qua Kanon nicht der Heiligen Schrift gleichzuachten ist.

Ebeling glaubt aber diesem Paradox entgehen zu können. Denn *einmal* komme der frühkatholischen Kanonabgrenzung keine Unfehlbarkeit zu. Die Kanongrenze ist prinzipiell offen. Die evangelische Kirche hätte durchaus das Recht zur Kanonrevision. Dies wurde nicht erst im 18. und 19. Jahrhundert, sondern schon von Luther gelehrt, indem er mit dem Kanon recht frei umging. Diese Freiheit gehört zum Wesen reformatorischen Schriftverständnisses. Aber die andere Frage ist, ob es sinnvoll ist, von dieser Freiheit Gebrauch zu machen. „In dem Festhalten des Protestantismus am frühkatholischen Kanon zeigt sich . . . die Fähigkeit, geschichtlich zu denken und ein nicht ohne Not zu revidierendes Faktum kirchengeschichtlicher Tradition zu respektieren, ohne es schlechthin zu einem dogmatischen Faktum zu machen“¹⁰². — *Zum anderen* ist die theologische Begründung für die Existenz des Kanons für die Reformation anders als im Frühkatholizismus. Sie kann nach Ebeling nicht aus einer formalen Bestimmung wie die Lehre von der Verbalinspiration hergeleitet werden. Die Bezeichnung des reformatorischen Schriftprinzips als Formalprinzip im Unterschied zu einem reformatorischen Materialprinzip ist durchaus fragwürdig. Der Inhalt der Schrift erhält seine Autorität nicht daher, daß er in der Schrift steht, sondern umgekehrt empfängt die Schrift ihre Autorität vom Inhalt. Von hierher ist auch die Kanonfrage zu stellen. Sie geht letztlich um die Frage nach dem Kanon *im* Kanon. Jesus Christus ist als der gemeinsame Beziehungspunkt dieser Kanon. Von daher gesehen gehören alle die Schriften zum NT, die das ursprüngliche Zeugnis von Jesus Christus enthalten. Dabei kann der historisch-chronologische Gesichtspunkt natürlich nicht gleichgültig sein. Aber mit diesem Kriterium allein ist nicht auszukommen. Denn was bedeutet letztlich „ursprüngliches Zeugnis von Jesus Christus“¹⁰³? Offensichtlich nicht eine möglichst zuverlässige Wiedergabe der Verkündigung Jesu, noch einen möglichst authentischen biographischen Bericht über ihn. Denn wäre so etwas verlangt, wären wir angesichts der Überlieferung

101) Damit ist, wenn ich die Dinge richtig sehe, der Sache nach auch der Versuch von O. Cullmann getroffen, mit der Kanonbildung durch die Kirche des 2. Jahrhunderts fertigzuwerden.

102) ebd., 52 f.

103) ebd., 54.

in trostloser Lage. Aber es geht nur im beschränkten Maße um historische Authentie. „Es ist nicht von vornherein gesagt, daß das, was Glaube an Jesus Christus ist, in den Anfängen der Jerusalemer Urgemeinde klarer erfaßt und verkündigt worden sei als etwa durch Paulus“ (ebd.). Dann ist auch nicht einzusehen, warum nicht Schriften der nachapostolischen Zeit als Entfaltung des Christuszeugnisses noch in den Umkreis des ursprünglichen Zeugnisses gehören können. Die Grenze ist da gegeben, „wo das vom ursprünglichen Zeugnis nur noch abgeleitete oder sich abwendende Zeugnis beginnt“¹⁰⁴.

Daraus ergibt sich — drittens —, daß „das theologische Verständnis dessen, was der Kanon ist, sich in der Exegese entscheidet“¹⁰⁵. Während in dem frühkatholischen Kanon, wie die Einbeziehung der Deuteropaulinen zeigt, sich ein bestimmtes Auslegungsgefälle in Richtung auf das Selbstverständnis dieser Kirche zeigt, entscheidet sich das reformatorische Kanonsverständnis daran, inwieweit die Auslegung die eigentliche Mitte des Kanons zum Richtmaß für die Interpretation des ganzen NT macht.

Somit ist — viertens — „das reformatorische Kanonsverständnis ebenso wie gegen das katholische auch gegen das biblizistische abzugrenzen“ (ebd.).

Im letzten aber geht es, wie Ebeling betont, um die Frage, was man unter Offenbarung Gottes zu verstehen hat und inwieweit es gelingt, die Transzendenz wie die welthaft-geschichtliche Gegebenheit des Wortes Gottes richtig zu fassen.

II. Die Befruchtung der innerkatholischen Diskussion um Tradition und Lehramt durch das Assumpta-Dogma

1. Grundsätzliche Vorüberlegungen

Wir haben im Vorhergehenden versucht, die protestantische Kritik am katholischen Verständnis unseres Problems herauszuarbeiten, wie sie im Zusammenhang mit der Dogmatisierung der leiblichen Aufnahme Mariens mit neuer Schärfe aufgebrochen ist. Wollen wir die wesentlichen Elemente zunächst noch einmal zusammenfassen, dann haben wir vorgängig nochmals darauf hinzuweisen, wie sehr sich in dieser Frage die Opposition der beiden Konfessionen zusammenballt. Mag in anderen Punkten, wie etwa in der Gnadenlehre oder in der Sakramententheologie, eine spürbare Annäherung zu verzeichnen ist, so ist in dieser Frage nach dem Urteil der hier zitierten Autoren keinerlei Fortschritt

104) ebd. — So scharfsinnig hier Ebeling in der Kritik des reformatorischen Formalprinzips ist, so unbefriedigend bleibt seine positive Auskunft. Denn wer garantiert mir, was dieses ursprüngliche Zeugnis ist, bzw. wo die Abweichung beginnt? Wenn es das kirchliche Lehramt ist, dann sind wir bei der katholischen Position. Wenn es das Zeugnis selbst ist, das sich als solches aufdrängt, kommt man aus dem Kreis der Subjektivität nicht heraus.

105) ebd., 55.

erreicht worden. Im Gegenteil, sie sind der Meinung, daß gerade durch die Definition der *Assumpta* der Katholizismus alle Verbindung mit der eigenen Vergangenheit verloren hat. Möchte die protestantische Theologie vorher sich schwer tun im Aufweis der Berechtigung des eigenen Formalprinzips, so glaubt sie nunmehr in die Offensive übergehen zu dürfen. Ihr Vorwurf gegenüber der katholischen Theologie besagt nicht mehr und nicht weniger, als daß diese nicht länger mehr das Kriterium der Apostolizität für sich in Anspruch nehmen dürfe, da man ja die kirchliche Autorität nicht nur hinsichtlich der Unfehlbarkeit des Lehramtes, sondern auch hinsichtlich der Vollmacht, neue Traditionen zu schaffen, der apostolischen Autorität gleichordnet. Wenn somit überhaupt ein förderliches Gespräch zwischen beiden Konfessionen weiterhin erstrebt werden soll, dann muß hier angesetzt werden, mag auch zunächst dabei nicht mehr erreicht werden, als daß man einander besser versteht.

Wenn wir sodann versuchen, die verschiedenen Gesichtspunkte anzugeben, unter denen sich das komplexe Problem von Tradition und Lehramt innerhalb dieser Kontroverse darstellt, haben wir uns darauf gefaßt zu machen, daß im Grunde *alle* Fragen und Themen der theologischen Erkenntnislehre zur Diskussion stehen. Wir deuten im folgenden die wichtigsten Punkte an, ohne auf Vollständigkeit Anspruch zu erheben.

Da ist zunächst die Frage nach dem *Offenbarungsverständnis und -begriff* selbst. Wir haben in der katholischen Fundamentaltheologie seit langem einen Offenbarungsbegriff (*Revelatio est locutio Dei attestans*), mit dem wir nicht nur den Bedürfnissen der innertheologischen Systematik, sondern auch denjenigen der Kontroverstheologie gerecht zu werden meinten. Gewiß, man wußte, daß der Rationalismus und der Modernismus einen anderen Offenbarungsbegriff entwickelt hatten — aber das waren Irrlehren, mit denen einigermmaßen rasch fertig zu werden war. Im übrigen glaubte man, wenigstens mit den konservativen Protestanten eine gemeinsame Sprache zu sprechen. Aber nun wird deutlich, daß diese Gemeinsamkeit nicht besteht. Auf der anderen Seite haben die Diskussionen um die theologische Begründung des neuen Dogmas die Frage unabweisbar gemacht, ob nicht der scholastische Offenbarungsbegriff zu formal ist und daher eine zu schmale Basis für die Klärung der konkreten Probleme der Offenbarungsübermittlung durch die Tradition bietet. Die Forderung, die J. Lebreton SJ bereits im Jahre 1911 erhoben hatte, nämlich der theologischen Klärung dessen, was Offenbarung und Glaube eigentlich ist, größere Aufmerksamkeit zu schenken, wird neuestens wieder aufgegriffen und der Versuch unternommen, dem Offenbarungsbegriff eine konkrete Fülle zu geben. Wir werden nachher sehen, wie dies gemeint ist.

Das andere Problem ist mit der Lehre von der *Abgeschlossenheit der Offenbarung* gegeben. Wenn die Tatsache selbst auch Gemeingut aller Theologen ist, so läßt sich doch nicht verkennen, daß ihre Begründung und Interpretation biswei-

len nach theologischem Positivismus schmeckt: Die Offenbarung ist mit dem Tode des letzten Apostels zu Ende, weil Gott eben einen Schlußpunkt gesetzt hat. Gewiß, es wäre noch sehr vieles mitzuteilen gewesen — aber es hat eben nicht sollen sein. Eine innere Notwendigkeit ist eben nicht einzusehen. Und doch wäre eine aus der Mitte der Sache selbst stammende Erklärung so überaus wichtig. Wenn diese bislang zu selten gegeben bzw. erstrebt wurde, dürfte das wohl damit zusammenhängen, daß man sich nicht hinreichend um die Vertiefung des Offenbarungsbegriffes bemüht hat. So lange das Schwergewicht auf der formal-deduktiven Betrachtung ruht und diese nicht durch eine geschichtliche Sicht ergänzt wird, ist der Frage nach der Abgeschlossenheit der Offenbarung kaum beizukommen — falls man sich nicht mit der bloßen Tatsächlichkeit begnügen will.

Von der Lösung der beiden genannten Probleme hängt nun ab, wie die Theologie das *Fortleben und Fortwirken der Christusoffenbarung* in der Kirchengeschichte zu verstehen hat. Hier also wird die Frage nach dem Wesen und der Funktion der Tradition zum Problem. Die protestantische Kirche glaubt eine Entwicklung (oder richtiger Dekadenz) des katholischen Traditionsverständnisses feststellen zu können, deren Etappen etwa diese vier sind: Frühkirche — Trient — Vaticanum — Gegenwart. Inhaltlich sei diese Entwicklung durch eine immer stärkere Übermächtigung der Tradition durch das kirchliche Lehramt zu verstehen, etwa im Sinne des früher zitierten Wortes von Fr. Loofs. Ohne Zweifel läßt sich vieles in dieser Argumentation durch Hinweis auf die in der katholischen Theologie gängigen Unterscheidungen klären. Aber darüber hinaus drängt alles darauf hin, das exakte theologische Verständnis von Tradition und Lehramt herauszuarbeiten.

Damit ist dann auch die Frage gegeben, wie man die *Dogmenentwicklung* zu verstehen habe. Wir haben oben den Einwand gehört, die katholische Kirche habe in der Dogmatisierung der Assumpta den noch vor 50 Jahren als modernistisch verworfenen Evolutionismusgedanken adoptiert. Der Theologie ist damit die Aufgabe gestellt, dem faktisch gegebenen Prozeß der Dogmenentwicklung eine theologische Deutung zu geben, die ebenso die tatsächlichen Gegebenheiten wahrte, wie sie die unumstößlichen Prinzipien der theologischen Erkenntnislehre sicherstellt. Gerade hier wird sich zeigen, daß ein rein apriorisch-deduktives Vorgehen in die Irre führt, wenn es nicht immer wieder vom Blick auf die konkreten offenbarungsgeschichtlichen Vorgänge temperiert wird.

Die protestantische Kritik am katholischen Verständnis der Dogmenentwicklung konzentriert sich, wie oben gezeigt wurde, vor allem auf die Rolle des „*Glaubenssinnes*“. Man möchte in der Berufung auf ihn bald einen Einbruch eines gewissermaßen laizistischen Momentes in die Kirche sehen, bald nur die vom obersten Lehramt willkürlich geschaffene öffentliche Meinung, die man nur als „*couverture légale*“ für das eigene Vorgehen benutzt. Damit ist der katho-

lischen Theologie die Aufgabe gestellt, Wesen, Träger und Funktion dieses Glaubenssinnes herauszuarbeiten. Es ist gerade im Zusammenhang mit den Diskussionen um das Neue Dogma eine Reihe von Arbeiten über dieses Thema erschienen, aber es scheint nicht, daß die allgemein befriedigende Lösung bereits gefunden ist^{105a}.

Durch all diese Probleme ist weiterhin die Frage nach der theologischen Methode mit neuer Eindringlichkeit gestellt. Wenn ich richtig sehe, ist die mangelnde Klarheit über die elementaren Fragen des theologischen Beweisverfahrens innerhalb der katholischen Theologie mit daran schuld, daß man in der Diskussion mit der protestantischen Theologie über das Neue Dogma so oft aneinander vorbeiredete. Vor allem hat diese Unklarheit bewirkt, daß der protestantische Einwand, als handle es sich bei dieser Dogmatisierung um ein Novum, das die bislang gehüteten Voraussetzungen dogmatischer Beweisführung sprengte, nicht wirkungsvoller beantwortet wurde. Vielleicht darf man sagen, daß die zwangsläufige Beschäftigung mit dieser aller Dogmatik vorausliegenden theologischen Erkenntnis- und Methodenlehre eine der wichtigsten Früchte der Definition vom Jahre 1950 ist.

Damit ist aber zugleich die Frage nach *Wesen und Aufgabe der Theologie* überhaupt mit neuer Eindringlichkeit nach vorn gestellt. Es ist bekannt, daß unmittelbar vor der Dogmatisierung der Assumpta ein hochangesehener Theologe vor allem mit Hinweis auf die Bedrohung der echten Theologie durch einen wirklichen Positivismus seine warnende Stimme erhoben hatte. Die Differenzierung der Theologie in die verschiedenen Einzeldisziplinen hat notwendigerweise eine gewisse Entgegensetzung der den Einzelfächern eigentümlichen Forschungsmethoden und -ziele mit sich gebracht. Es gilt wieder deutlich zu machen, daß auch Exegese und Kirchengeschichte, wenn sie theologische Fächer sein wollen, die Rückbindung an das Lehramt nicht aufgeben oder ausklammern können. Innerhalb der katholischen Kirche hat eben die Theologie notwendigerweise eine andere Stellung, als sie etwa die protestantische Theologie für sich in Anspruch nimmt. Denn das Glaubensdepositum ist nicht jedwedem Gläubigen, auch nicht den Theologen, sondern zunächst und vor allem dem kirchlichen Lehramt zum Schutz und zur Auslegung anvertraut.

2. Neue Lösungsversuche

Es kann nicht Aufgabe dieses Aufsatzes sein, alle hier angedeuteten Fragen im einzelnen zu behandeln. Es sei gestattet, wenigstens drei Fragen herauszugreifen, in denen freilich auch die anderen irgendwie mitbetroffen sind, wie sich bald zeigen wird.

105a) Die wichtigste Arbeit ist wohl: C. Dillenschneider, *Le sens de la foi et le progrès dogmatique du mystère Marial*. Romae 1954. Hier alle weitere Literatur.

a) Was zunächst den zugrundeliegenden Offenbarungsbegriff angeht, so hatte bereits H. Rondet in einer wichtigen Präliminarstudie zur theologischen Begründung der Assumpta darauf hingewiesen, daß alle Auseinandersetzungen auf diesem Gebiet letztlich vor die Frage führen, was überhaupt unter göttlicher Offenbarung zu verstehen ist¹⁰⁶. Offenbarung ist Aufdeckung von verborgenen geheimnisvollen, heilswichtigen Wahrheiten, die Gott dem Menschen schenkt. Diese Wesensbestimmung ist nicht neu. Gerade sie aber hatte die Kritik der Modernisten herausgefordert. Was soll das heißen: Gott spricht zum Menschen? Hat Gott eine Sprache? Und welche? Diese mokante Frage ist ernster, als es zunächst scheinen mag. Sie findet ihre Beantwortung letztlich im Faktum der Menschwerdung: In Christus spricht wirklich Gott, und Er spricht zu uns in unserer Sprache. Aber in Christus ist mehr. Er *vermittelt* nicht nur die göttliche Wahrheit, Er *ist* diese Wahrheit selbst. Die ganze Geschichte der Gottesoffenbarung in dieser Welt ist im Hinblick auf Christus zu sehen und zu verstehen. In Jesus Christus sind die Verheißungen und Weissagungen des Alten Bundes erfüllt. Das von Anbeginn der Welt verborgene Mysterium ist seit seinem Kommen offenbar geworden.

Dieser Tatbestand ist mitzuberücksichtigen, wenn es um die inhaltliche Bestimmung von Offenbarung geht. Offenbarung ist Rede *und* Leben, Gespräch *und* Gebärde. Nach Apg 1, 1 hat Gott sich in Christus zunächst nicht in Worten, sondern in Taten geoffenbart; „*coepit facere et docere*“. Auf ihrem Höhepunkt ist also die Offenbarung Gott selbst, so wie er inmitten der Menschen lebt und lehrt. Die Apostel als die Augenzeugen Christi haben uns nicht nur seine Lehren, sondern auch seine Taten und Gebärden zu verkünden, die gelebte Geschichte eines Menschen von Fleisch und Blut im Sinne von 1 Joh 1, 3. Jesu Leben ist der Offenbarung nicht äußerlich, sondern es ist ein Wesensstück dieser Offenbarung selbst, und es ist der Schlüssel zum Verständnis alles übrigen (Lk 24, 45 ff).

Gewiß haben wir auf die Lehren Christi zu achten, sie gewissenhaft wiederzugeben, sie mit all dem, was im AT sie erhellt und vorbereitet, in Verbindung zu bringen. Aber man darf, so betont H. Rondet mit Recht, nicht diesen anderen Aspekt der Offenbarung übersehen. Diesen Gedanken greift K. Rahner in einem sehr überdenkenswerten Artikel „Zur Frage der Dogmenentwicklung“ auf. „Offenbarung ist im ersten Ansatz nicht die Mitteilung einer bestimmten Anzahl von Sätzen . . . sondern ein geschichtlicher Dialog zwischen Gott und dem Menschen, in dem etwas *geschieht* und die Mitteilung sich auf das Geschehene, das Handeln Gottes, bezieht . . . Offenbarung ist ein Heilsgeschehen und darum und diesbezüglich eine Mitteilung von ‚Wahrheiten‘“¹⁰⁷.

106) H. Rondet, La définibilité de l'Assomption. Questions de méthode (Etudes Mariales 6 [1949] 59/95, hier 61/3); vgl. dazu K. Rahner, in: Ztkath Theol 72 (1950) 113 f.

107) K. Rahner, Schriften zur Theologie I. Einsiedeln 1954, 59 ff.

Ein anderes kommt hinzu. Christliche Offenbarung ist eine Offenbarung an die glaubende Kirche, die die geoffenbarte Wahrheit nicht nur intentionaliter vernimmt, sondern realiter besitzt. Das darf nicht im Sinne einer falschen Unmittelbarkeit verstanden werden, welche die Vermittlung der Wortbotschaft überspringt. „Aber dieses Wort der Botschaft ist im Äon Christi eben doch nicht ein Wort von Fernen, sondern ist Wort vom Gegenwärtigen. Die glaubende Kirche besitzt, was sie glaubt: Christus, seinen Geist . . . die Kräfte der Ewigkeit“¹⁰⁸. Das ist eine wichtige Feststellung. Denn aus ihr folgt, daß das Hören und Nachdenken der Kirche über das Wort nicht „*bloß* eine logische Arbeit ist, die aus dem gehörten Wort als Summe von Sätzen allmählich alle Virtualitäten und Konsequenzen auszupressen sucht, sondern . . . ein Nachdenken über die gehörten Sätze im lebendigen Kontakt mit der Sache selbst“¹⁰⁹. Das Nachdenken der Kirche „geschieht am Wort *und* an der Sache selbst in einem“ (ebd.). Rahner wagt sogar den Satz: „Weil die Glaubenserkenntnis in der Kraft des Geistes Gottes geschieht, dieser Geist aber . . . in einem die Sache selbst ist, die geglaubt wird, darum ist der Gegenstand des Glaubens nicht bloß passives Objekt . . . sondern gleichzeitig Prinzip, durch das er selbst als Gegenstand erfaßt wird“¹¹⁰.

Es ist nicht schwer einzusehen, daß eine solche Vertiefung des Offenbarungsbegriffes und der ihm zugeordneten Glaubenserkenntnis von hoher Bedeutung ist, wenn es gilt, die lebendige Entfaltung der Offenbarung im Bewußtsein der glaubenden Kirche zu verstehen. Weist sie uns doch einen mittleren Weg zwischen der im protestantischen Ansatz stets drohenden Verflüchtigung des Glaubensinhaltes (der Credenda) und der formalistischen Einengung der Offenbarung und der göttlichen Mitteilung von Lehren. Andererseits ist auch nicht zu übersehen, daß es sich hier um Ansätze handelt, die doch erst des Ausbaus bedürfen¹¹¹.

b) Das wird noch deutlicher, wenn wir die andere mit dem soeben besprochenen Problem innigst verknüpfte Frage nach der *Abgeschlossenheit der Offenbarung* ins Auge fassen. Das Faktum selbst steht außer Frage. Es ist, im Zusammenhang mit den modernistischen Diskussionen, erneut vom Lehramt urgiert worden (D 2021). Aber man wird H. Rondet¹¹² beipflichten müssen, wenn er schreibt, daß die Theologen in der Begründung und Ausdeutung dieses Faktums durchweg unbefriedigend bleiben. Warum soll es nach dem Tod des letzten Apostels keine öffentliche Offenbarung Gottes mehr geben? Will man nicht in einem leeren Positivismus enden, muß man versuchen, den inneren Sinn dieser göttlichen Regelung sichtbar zu machen. Man wird sie nicht aus dem Formalen der neutestamentlichen Offenbarung holen können. Vielmehr muß sie im Inhalt-

108) ebd., 60 f.

109) ebd., 61.

110) ebd., 62.

111) Vgl. hierzu die sehr umsichtigen Ausführungen bei C. Dillenschneider, *Le sens de la foi*, 49/72.

112) Rondet, *La définibilité*, 64.

lichen der Christusoffenbarung liegen. H. Rondet deutet diesen Sinn an: Die Offenbarung ist mit dem Tod der Apostel geschlossen, weil diese die privilegierten Zeugen des Lebens, Sterbens und der Auferstehung des Gottmenschen sind. Gott hat selbst in Person gesprochen. Faktisch ist damit alles gesagt. Er hat sich selbst gesagt, seither gilt es nur noch, diese Botschaft weiterzugeben. Diejenigen, welche er mit diesem Auftrag begabt hat, werden nicht ihresgleichen haben. Sie sind die Norm und werden nicht von anderen normiert. Sie werden zu einem Beziehungszentrum, zu Zeugen eines lebendigen Faktums, auf welchem das ganze Leben und die ganze Reflexion der künftigen Kirche gründet. Diese Kirche selbst hat sich immer auf ihre Worte und Taten zu beziehen.

Mit dieser Feststellung übernimmt H. Rondet die Thesen, welche H. de Lubac in einem wichtigen Artikel über die Probleme der Dogmenentwicklung aufgestellt hatte¹¹³. Für ihn steht am Anfang dieser Entwicklung konkret gesprochen das erlösende Handeln Gottes, die Selbstgabe Gottes in seinem Sohne, steht Christus selbst als *die* Offenbarung Gottes. In ihm ist uns alles geoffenbart. Er ist das „objet global“ der Offenbarung, in welchem uns alles gegeben ist, so daß mit ihm bzw. mit dem Tod der autorisierten Augenzeugen ein objektiver Zuwachs an Offenbarung nicht mehr zu erwarten ist. Diese eine und einzige Wirklichkeit bildet als Tat und als Offenbarung, als Realität und als Gegenstand des Glaubens eine Einheit. Es ist das Mysterium in seiner konkreten Fülle. Es ist ein erster Schritt der Abstraktion, wenn Gabe und Offenbarung der Gabe, Erlösungstat und Wissen von der Erlösung voneinander abgehoben werden. Ein zweiter Schritt besteht dann darin, wenn daraus bestimmte Wahrheiten satzartig herausgehoben werden. Gewiß ist dieser Abstraktionsprozeß notwendig, aber man darf darüber das Ganze nicht verkennen, aus dem er seinen Ausgang nimmt. Dieses Ganze richtet sich aber nicht *nur* an unseren Verstand. Offenbarung ist primär nicht dazu da, unsere Erkenntnisse noch um einige weitere zu vermehren. Vielmehr ist sie der Einbruch des Geistes Christi in unsere Welt. Sie ist immer zugleich ein Anruf zur Lebenswandlung, die neue Augen und einen neuen Sinn vermittelt.

Diese Gedanken hat K. Rahner in dem obengenannten Artikel¹¹⁴ vertieft. Er wehrt sich dagegen, daß man die Abgeschlossenheit der Offenbarung so versteht, als habe mit dem Tod des letzten Apostels eine fixe Summe von festumrissenen Sätzen vorgelegen, eine Art Katechismus, „der—selber fix bleibend—nur immer aufs neue ausgelegt, erklärt und kommentiert werde“. Das ist Offenbarung eben nicht. Das Primäre an der Offenbarung ist, wie schon oben gesagt wurde, daß sie ein geschichtlicher Dialog zwischen Gott und dem Menschen ist, „in dem etwas *geschieht*, und die Mitteilung sich auf das Geschehen, das Handeln Gottes,

113) H. de Lubac, Le problème du développement du dogme, in: RechScRel 35 (1948) 130/60; hier 156.

114) Rahner, Zur Frage, 59.

bezieht, und der auf einen ganz bestimmten Endpunkt hinsteuert, in welchem das *Geschehen* und *darum* die Mitteilung zu ihrem nicht mehr überbietbaren Höhepunkt und so zu ihrem Abschluß kommt“ (ebd.). Dieser End- und Höhepunkt ist Jesus Christus. Vor Christus war der Dialog zwischen Gott und Mensch noch offen, auf Vorläufigkeit gestellt. „Jetzt‘ aber ist die endgültige Wirklichkeit schon gesetzt, die nicht mehr überholt werden kann: die unwiderrufliche Gegenwart Gottes in der Welt als Heil, Liebe und Vergebung“¹¹⁵. Denn all das meint die Wirklichkeit Christi unter uns. Jetzt kann nicht Neues mehr kommen, kein anderer Äon, kein anderer Heilsplan, sondern nur noch der jüngste Tag als die definitive Enthüllung dessen, was schon da ist. „Weil die endgültige Wirklichkeit . . . schon da ist, *darum* ist die Offenbarung ‚abgeschlossen‘“ (ebd.). Und so kann Rahner die These wagen: „Das Abgeschlossenein der Offenbarung ist eine positive Aussage, keine negative, ein reines Ja, ein Abschluß, der alles einschließt und nichts von der göttlichen Fülle ausschließt, Abschluß als umfassende Fülle, die schon erfüllte Gegenwart ist“ (ebd.).

c) Aus diesem Verhältnis von Offenbarung und Abgeschlossenheit der Offenbarung suchen die genannten Theologen nun ein adäquateres Verständnis der *Dogmenentwicklung* zu gewinnen.

Hören wir zunächst wieder H. Rondet. Wenn die Offenbarung in ihrem An-sich-Sein keinen objektiven Zuwachs erfährt, kann es Entwicklung nur im Modus der Abneigung durch das Glaubensbewußtsein der Kirche geben. Das kirchliche Bewußtwerden der Offenbarungsreichtümer sind die Dogmen. In ihnen geschieht dieses Bewußtwerden in einer theologisch-juridisch bestimmten Form. Die Dogmen sind also die in Formeln ausgeprägte Ausmünzung dessen, was in konkreter Form in Bildern, Symbolen, Gleichnissen, Gebärden und religiösen Ereignissen gegeben ist. Bei dieser fortschreitenden Inbesitznahme überschneiden sich Dogma und Theologie ständig: Die theologische Reflexion bereitet die dogmatischen Definitionen vor, letztere regen wieder neue theologische Reflexionen an.

H. Rondet verweist mit Recht darauf, daß die Reflexion auf die innere Gesetzlichkeit solcher Entwicklung noch relativ jung ist. Petavius, Moehler, Newman, Franzelin haben hier wirkliche Pionierarbeit geleistet. Aber man wird kaum sagen können, daß die Schultheologie die so gewonnenen Einsichten bereits aufgearbeitet hat. Im allgemeinen reduziert man die Dogmenentwicklung auf das Schema einer logischen Entfaltung. Mittels der Technik von Analyse und Synthese glaubt man das ganze theologische Wissen systematisieren und jene Konklusionen erarbeiten zu können, die dann eines Tages Gegenstand einer kirchlichen Definition werden können. Man arbeitet im wesentlichen mit den Unterscheidungen zwischen *revelatio formalis* und *virtualis*, zwischen dem formaliter *implicitum* et *explicitum* und glaubt damit den ganzen vielschichtigen

¹¹⁵) ebd., 60.

Vorgang der tatsächlichen Dogmenentwicklung erfassen zu können. Mit dieser rein logisch verstandenen Dogmenentwicklung setzt sich H. de Lubac ausführlich auseinander. In ihrer extremen Form, wie sie seinerzeit von M. Tuyaerts OP¹¹⁶ vorgelegt worden war, läßt sie sich in die zwei Thesen zusammenfassen: 1) Alle *conclusiones theologicae* sind definierbar. 2) Nur *conclusiones theologicae* sind definierbar. Die Grenze der theologischen Konklusionen ist damit auch die Grenze der Dogmenentwicklung. Letztere ist somit nur eine Frage der logisch-dialektischen Ordnung. Eine Lehre, die nicht aus ihren Prämissen exakt bewiesen ist, kann von der Kirche nicht als geoffenbart definiert werden.

Demgegenüber hatte bereits A. Gardeil OP¹¹⁷ betont, daß hier einerseits der Bereich der möglichen Dogmatisierungen zu weit genommen werde. Man müsse zwischen verschiedenen Typen von theologischen Schlußfolgerungen unterscheiden. Das, was nur virtuell geoffenbart sei, könne zwar Gegenstand einer unfehlbaren kirchlichen Definition werden, nicht aber zum Dogma erklärt werden. Es gäbe keine *absolute* Homogenität zwischen Offenbarung und Theologie. Auf der anderen Seite machte Gardeil seinem Ordensbruder den Vorwurf, er suche den Dogmenfortschritt rein dialektisch zu erklären. „Daß das Wirken Gottes sich nicht mit Sicherheit analysieren läßt, mag den Dialektiker verwirren, nicht aber den Gläubigen, für den das Christentum nicht notwendig eine Syllogismenreligion ist“¹¹⁸. In diesem Sinne hatte Gardeil bereits in seinem Buch „*Le donné révélé et la Théologie*“ (Paris 1908) betont, daß es theologische Konklusionen ersten Ranges gibt, die keine Dogmen sind, und andere, die, rein logisch gesehen, für uns nur Wahrscheinlichkeit hatten, dennoch definiert worden sind. Der Boden, auf dem die Dogmen sich vorbereiten, ist nicht „*le terrain purement dialectique*“, sondern derjenige des lebendigen Gemeinschaftsglaubens der Kirche, der lehrenden wie der hörenden.

Mit dieser Auffassung stand aber Gardeil keineswegs allein. H. de Lubac erinnert an das noch heute wichtige Werk von L. de Grandmaison über das christliche Dogma¹¹⁹, in welchem gleichfalls die These vertreten wird, daß die Kirche auch da, wo alle unsere dialektischen Bemühungen nur zu einer theologischen conclusio (ex duabus praemissis revelatis!) *oder zu noch weniger gelangen*, dennoch eine Wahrheit als geoffenbart definieren kann. Er spricht ausdrücklich von der der Kirche gegebenen Möglichkeit, in gewissen Fällen auf Grund von Indizien, die sich dialektisch nicht restlos auflösen lassen, dennoch zur Dogmatisierung zu schreiten. Ausdrücklich wird dabei auch betont, daß sowohl die logische wie die historische Beweisführung in gewissen Fällen vorgängig zur kirchlichen

116) M. Tuyaerts, *L'évolution du Dogme. Etude Théologique*. Louvain 1919. Dazu vgl. C. Dillenschneider, *Le sens de la foi*, 74/6.

117) A. Gardeil, in: *RevScPhilTheol* 9 (1920) 658.

118) ebd.

119) L. de Grandmaison, *Le dogme chrétien, sa nature, ses formules, son développement*. Paris 1928; die Stellen bei H. de Lubac, *Le problème*, 133, Anm. 7.

Lehrentscheidung nicht zu einer echten Evidenz führt. Wenn man fragt, woraufhin dann die Kirche ihrer Sache sicher ist, verweist L. de Grandmaison auf „eine Art von divinatischem Instinkt“, der seinerseits sich auf Analogie, Glaubenskonvenienz, Glaubenssinn des christlichen Volkes u. a. m. stützt. Entscheidend aber ist, daß hinter all dem der der Kirche verheißene Geist steht. So kommt er zu der These, daß es nicht angeht, in jedem Falle eine logisch exakte Entsprechung zwischen den dogmatischen Entscheidungen und den vorausgehenden Untersuchungen und Beweisen zu fordern. Die in den offiziellen Dokumenten beigegebenen Beweisgründe sind so wenig das Maß für die unfehlbaren Entscheidungen, daß die Theologen die Möglichkeit zugeben, daß in den Überlegungen, welche im Zusammenhang mit der Definition vorgelegt werden, Irrtümer vorkommen.

All diese Überlegungen sind keine Produkte eines rein abstrakten Denkens, sondern sie sind an dem konkreten Vorgang der Dogmenentwicklung, wie er schon bei der Definition der Immaculata Conceptio sichtbar geworden war, abgelesen. Hatte doch J. V. Bainvel in einem damals vielbeachteten Artikel in den „Etudes“¹²⁰ auf die Unabhängigkeit des Papstes gegenüber den Theologen hingewiesen und auf die Kraft eines „instinct secret“ bei den Gläubigen, der nichts anderes ist als der „sensus catholicus“. Nicht als ob beide, der katholische Glaubenssinn und die theologische Reflexion, miteinander in Opposition ständen. Aber es sei doch erstaunlich, wie der Glaubenssinn seinen Weg gemacht habe, wie er nach und nach die Theologen für sich gewonnen habe und so schließlich zum ausdrücklichen Glauben der Kirche geworden sei. Dieses Glaubensbewußtsein sei das oberste Kriterium, auf das die Kirche sich bei der Definition stütze.

Wichtig ist in diesem Zusammenhang, daß auch F. Marin-Sola im 2. Band seiner bekannten Studie¹²¹ trotz des betont intellektualistischen Grundcharakters des Werkes neben einer spekulativen Weiterentfaltung des Dogmas den „vitalen bzw. affektiven Weg“ kennt. Die Kirche ist ebensowenig an die Überlegungen der Theologen wie an den Glaubenssinn der Gläubigen einfachhin gebunden. Vielmehr bedient sie sich unter der Führung des Heiligen Geistes beider als ihrer Instrumente.

Wenn sich somit innerhalb der heutigen Theologie so etwas wie ein „consensus“ über die Grundformen der Dogmenentwicklung herausgebildet hat, dessen Anliegen H. de Lubac ausdrücklich gegen die (scheinbare?)¹²² Kritik von Ch. Boyer¹²³ verteidigen zu müssen glaubt, so weiß er doch auch um die mancherlei noch un-

120) J.-V. Bainvel, L'histoire d'un dogme, in *Etudes* 101 (1904) 617/25.

121) F. Marin-Sola, L'évolution homogène du dogme catholique II. Fribourg 1924², 57.

122) vgl. Gregor 29 (1948) 152/4.

123) Ch. Boyer, Qu'est-ce que la Théologie? Réflexions sur une controverse. Gregor 21 (1940) 264f. Vgl. C. Dillenschneider, Le sens de la foi, 74/6.

geklärten Probleme. Immerhin möchte er mit Nachdruck die Unabhängigkeit der lehrenden Kirche von den logischen Deduktionen der Theologen unterstreichen. Er warnt dabei vor einer zu apriorisch-abstrakten Betrachtungsweise der Dinge und fordert eine ständige Fühlungnahme mit dem tatsächlichen Vollzug der Dogmenentwicklung. Die Kirche hat sich dabei gewiß der Theologen bedient, aber sie hat sie auch kontrolliert. In diesem Sinne möchte de Lubac den bekannten Text aus dem Vaticanum verstehen: „Die Glaubenslehre, die Gott geoffenbart hat, wurde nicht dem menschlichen Geiste wie eine philosophische Erfindung zur Vervollkommenheit vorgelegt, sondern als göttliches Gut der Braut Christi übergeben, damit sie dieselbe treu bewahre und irrtumslos erkläre“¹²⁴. Gewiß will dieser Lehrentscheid zunächst gegen die Semirationalisten die Auffassung verurteilen, als ob sich die Offenbarungslehre aus einem unvollkommenen in einen vollkommenen Zustand, d. h. aus dem Stadium einer Glaubenswahrheit in das einer Vernunftwahrheit zu wandeln habe. Darüber hinaus aber scheint damit auch gesagt zu sein, daß der innerhalb der Offenbarungslehre mögliche Fortschritt auf andere Weise zustandekommt als in den Profanwissenschaften. Und das nicht nur in dem Sinne, daß der Theologe bei seinen Forschungen sich in einer christlichen Luft bewegt, sondern viel fundamentaler — etwa im Sinne dessen, was Kardinal Franzelin meinte, wenn er von der übernatürlichen Geistesleitung sprach, die bei der Vorbereitung einer neuen Definition im Spiele ist¹²⁵.

Vor allem möchte H. de Lubac den wesentlich übernatürlichen Mysteriumscharakter der Offenbarungswahrheit gewahrt wissen. Wir tun zu leicht so, als ob die Offenbarungswahrheit von dem Moment an, wo sie uns mitgeteilt ist, ihren Geheimnischarakter verlöre. Die Tatsache, daß uns im Glauben die Sicherheit über das „an sit“ gegeben ist, darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß das „cur“ und „quomodo“ weiterhin geheimnisvoll bleibt. Gewiß sind die Glaubenslehren nicht schlechthin dem kreatürlichen Verständnis entzogen, aber wir gelangen nie dazu, sie wirklich zu besitzen und zu beherrschen. Nicht wir sind ihr Maß, sondern wir werden von ihnen gemessen. Je mehr wir denkend in die Mysterien eindringen, um so intensiver werden wir uns ihrer Transzendenz bewußt. Immer neue Antinomien stehen auf und fordern neu unser Denken in die Schranken. Wir dürfen Offenbarungswahrheiten nicht wie natürliche Wahrheiten traktieren, und dürfen die Gesetze unserer menschlichen Logik nur mit großer Umsicht auf sie anwenden. Gewiß können wir — après coup — unter der Führung der vom Lehramt vollzogenen Dogmatisierung den logischen Zusammenhang innerhalb der Offenbarungswahrheit sehen. Aber wenn es darum geht, eine Wahrheit allererst in den Blick zu bekommen, und zwar mit der Gewißheit,

124) Vatic., sess. 3, cap. 4: D 1800; vgl. *Pius XII*, Enzyklika „*Humani Generis*“, D 2314.

125) *J. B. Franzelin*, *De divina traditione et scriptura*. Romae 1896⁴, 279.

daß es sich wirklich um eine Offenbarungswahrheit handelt, dann bedarf es anderer, übernatürlicher Mittel und Kriterien¹²⁶.

Natürlich erhebt sich hier der Einwand: Wenn die apostolische Offenbarung mit den neuen Dogmen anders als durch ein rationallogisches Band verknüpft ist, muß man dann nicht statt von subjektiver Dogmenentfaltung von einer radikalen Neuschöpfung sprechen? Wenn die Kirche im Glaubensdepositum Dinge entdecken kann, welche die private, vom Glauben erleuchtete Vernunft nicht bzw. nur mit Wahrscheinlichkeit findet — dann muß sie doch wohl neue Offenbarungen bekommen? Die ständig zitierte Assistenz des Heiligen Geistes scheint dann doch in Wahrheit eine je neue göttliche Offenbarung zu sein.

Der Einwand will ernstgenommen werden, auch wenn er nicht, wie wir im ersten Teil sahen, „von draußen“ immer wieder erhoben würde. Aber er verwechselt zwei Dinge: subjektive Erleuchtung und objektive Offenbarung. Die Theologen, welche eine bloß logisch-dialektische Aufschließung der Offenbarung als Prinzip der Dogmenentwicklung bestreiten, stellen deswegen nicht in Frage, daß die neuen Dogmen im Depositum enthalten sind. Man kann darum auch nicht sagen, sie begnügten sich mit etwas, was weniger ist als eine theologische Konklusion, sondern sie verlangen nur (auch) ein Band anderer Ordnung als das der rein menschlichen Logik. Und das aus dem Grunde, weil es sich um die Entfaltung übernatürlicher Geheimnisse handelt. Gewiß ist zuzugeben, daß es schwer wird, nun positiv anzugeben, welcher Art dieses Band ist. Aber eine ähnliche Schwierigkeit ergibt sich für die Gegenpartei ja auch.

Im übrigen betont H. de Lubac mit Recht, daß das, was an dem Einwand recht ist, jede Theorie betrifft, welche den Dogmenfortschritt erklären will. Immer geht es ja darum, daß man es mit einer „neuen“ Lehre zu tun hat. Der Hinweis, daß die Neuheit nicht „quoad se“, sondern „quoad nos“ sei, hilft nicht. Denn man betrachtet die Offenbarung dann als eine adäquat umschriebene Größe, die der Kirche von Anfang an als Ganzes übergeben ist. Was soll man aber unter einer Wahrheit verstehen, die einerseits geoffenbart ist, andererseits aber „in sich“ bleibt, ohne von einem Verstand erkannt zu sein? Zudem gilt der Satz von der Unveränderlichkeit der Dogmen nicht von den Dogmen unter Absehen vom erkennenden Verstand. Vielmehr ist das Dogma als erkanntes unveränderlich. Das Problem ist allemal dies, daß die Offenbarung als erkannte in einem bestimmten Sinn unveränderlich und in einem anderen Sinn veränderlich ist. Man mag also für eine logisch-dialektische oder für eine „vitale“ Entfaltung plädieren — immer hat man es mit dieser Schwierigkeit zu tun. Es mag sein, so schließt

126) Hier wird also keineswegs eine grundsätzliche Inkongruenz zwischen unseren rationalen Begriffen und den Gegebenheiten der Offenbarung ausgesprochen, die zu einer Liquidierung aller Theologie führen würde. Vielmehr wird nur die dienende Rolle der Theologie unter dem kirchlichen Lehramt betont.

H. de Lubac seine Überlegungen, daß keine von den beiden Theorien eine voll befriedigende Lösung bietet; aber ist das in der Theologie nur hier der Fall?

Will man zu einer wirklich sachlichen (im Gegensatz zu einer rein verbalen) Lösung der Probleme kommen, muß man, wie schon eben betont wurde, von einem volleren Begriff der Offenbarungswirklichkeit ausgehen, deren Hut der kirchlichen Tradition anvertraut ist. Weil man den Grundbegriffen von Offenbarung und Glaube zu wenig nachgegangen ist, darum ist man auch bezüglich der Glaubensentwicklung oftmals zu so unbefriedigenden Erklärungen gekommen. Wo man unter der Offenbarung eine bestimmte Zahl von mitgeteilten Formeln versteht, die wie Prämissen in einem Syllogismus eingesetzt werden können, da kann man sich die Dogmenentwicklung nur als einen logischen Denkprozeß vorstellen. Aber dann verwechselt man in Wahrheit zwei Stadien der Offenbarungswirklichkeit: einmal in ihrer Quelle und das andere Mal in ihrer durch das Magisterium sanktionierten Ausprägung in festumrissene Formeln hinein. Man darf aber, will man das eigentliche Problem nicht verfehlen, nicht von der Gleichung: Offenbarung = Dogma (im Sinne von kirchlich formulierter Definition) ausgehen. Denn es geht doch gerade darum, die Faktoren und Gesetze zu erklären, die von der Offenbarung zu den aufeinanderfolgenden Definitionen führen.

In ihrer ursprünglichen Gestalt gesehen, ist Offenbarung nicht eine Serie von Satzaussagen, kein „système de propositions“ (Ch. Boyer). Bereits J. Lebreton¹²⁷ hatte seinerzeit betont, daß am Anfang eine „perception toute concrète et toute vivante“ stand, eben eine ursprüngliche Hingabe an Christus, in der die vielen Dogmen eingeschlossen waren. Und auch jene Formulierungen (in der Heiligen Schrift), die das Gepräge der späteren Glaubensformeln tragen, sind doch eingebettet zu sehen in ein ganzes Gewebe von konkreten Bezügen, innerhalb dessen allein sie gegeben sind und von dem her sie allererst ihren Sinn gewinnen. Der Prozeß, durch den die Dogmen aus diesem konkret-lebendigen Kontext herausgelöst wurden, hat schon mit den Aposteln begonnen. Bereits im NT gibt es Texte, die echte Glaubensformeln bieten. Aber wenn auch nicht zu bestreiten ist, daß die Apostel bereits Theologen sind, so sind sie doch vor allem Zeugen gewesen.

Mit Recht weist H. de Lubac in diesem Zusammenhang darauf hin, daß die Offenbarung ein Phänomen ohne natürliche Analogien ist. Dessen müßten sich sowohl die „Logizisten“ wie die „Vitalisten“ bewußt sein. Sowohl das Schema von den logischen Prinzipien, die dialektisch zu entfalten sind, wie dasjenige von dem lebendigen Keim, der sich spontan entwickelt, kann irreleiten. Und noch ein anderes ist wichtig: Ausgangspunkt und Substanz der Dogmen ist „weniger eine Lehre als eine Person“. „Jesus selbst ist . . . der Gegenstand des

127) J. Lebreton, *Histoire du Dogme de la Trinité I*. Paris 1927⁶, 256.

Glaubens“, nicht Sätze über ihn. Das will sehr ernst bedacht werden. Freilich mit der stets wachen Sorge, daß die darauf gründende Sicht der Dogmenentwicklung nicht einem vitalistischen Irrationalismus verfällt. Aber es wäre falsch, wollte man dieser unbestreitbaren Gefahr dadurch begegnen, daß man sich in einen Pseudorationalismus flüchtet, der weder die Vernunft noch den Glauben befriedigt.

Hier, wo H. de Lubac abbricht, setzen nun die entscheidenden Überlegungen in dem früher genannten Aufsatz von K. Rahner ein. Wie wir oben sahen, sind auch für ihn in der Offenbarung die beiden Aspekte zu unterscheiden: Einerseits die ursprünglichen Glaubenssätze, andererseits der verborgen gegebene Glaubensgegenstand selbst. Indem die Kirche immer aufs neue auf die Glaubenssätze reflektiert, sucht sie die darin enthaltenen „logisch-sachlichen Virtualitäten, die sich aus den einzelnen Sätzen ergeben“ sichtbar zu machen¹²⁸. Diese „Folgerungen“ können schon rein logisch gesehen zwingend sein, aber sie müssen es nicht. Es kann durchaus so sein, daß den theologischen Ableitungen die letzte Stringenz fehlt — eben dort, wo der Theologe nur zu „Konvenienzgründen“ oder „probablen“ Schrift- und Traditionsargumenten kommt. Aber Rahner wehrt sich dagegen, daß man deswegen behaupten wolle, „in diesem Falle könne eine sichere Glaubenserkenntnis von vornherein grundsätzlich“ nicht in Frage kommen. Denn das würde bedeuten, daß der „Fortschritt in theologischer und glaubensmäßiger Erkenntnis . . . einzig auf der Kraft menschlich-logischer Operationen basiere“¹²⁹. Die *sichere* Erkenntnis als *Glaubenserkenntnis* der Kirche als solcher wird nicht nur durch die bloß logische Explikation von Sätzen geführt, sondern durch die Kraft des Geistes im Kontakt mit der Sache selbst, „eine Kraft, die sich des Logischen bedient, in ihm aber nicht aufgeht“ (ebd.). Wann freilich mit bloßen Konvenienzgründen ein sicherer Fortschritt erreicht ist, kann nicht der einzelne Theologe sagen, sondern nur der Glaube der Kirche. Wo behauptet wird, daß der Dogmenfortschritt notwendig echte Stringenz der vorgängigen theologischen Beweisführung voraussetzt, huldigt man einem „theologischen Naturalismus, der die Eigenart der Glaubenserkenntnis . . . herabdrückt auf die Ebene bloß menschlicher Denkopoperationen“¹³⁰.

Rahner zieht demgemäß die Konsequenz: Es ist ein überflüssiges und im Grunde unehrliches Bemühen, überall, wo eine sicher vom Lehramt bezeugte Glaubenslehre vorliegt, nun auch um jeden Preis ein logisch stringentes Argument reflexer Art aus den Glaubensquellen liefern zu wollen. Gewiß soll der Theologe sich seine Aufgabe nicht billiger machen, als die Sache zuläßt bzw. fordert. Aber er soll sich dort, wo er den logisch zwingenden Beweis nicht zu liefern vermag,

128) K. Rahner, Zur Frage, 63.

129) ebd., 64.

130) ebd., 66.

„auch nicht den Anschein geben, als seien sein Geist und seine theologischen Überlegungen einfach der Punkt, wo der Heilige Geist der Kirche vollendet zur Erscheinung gelangt“ (ebd.). Niemand könne leugnen, daß die sichere Glaubensüberzeugung der Kirche manchenmal den logischen Deduktionen zeitlich vorausgegangen ist. Die Analogie mit den Erfahrungen des Alltags legt sich nahe, wo ja auch die „Intuition“ oftmals den logischen Deduktionen vauseilt. „Es gibt auch im theologischen Bereich der sich vertiefenden Offenbarungserkenntnis eine ‚konkrete Erfahrung‘, eine aus tausend nur ‚instinktiv‘ erfaßten Beobachtungen sich integrierende Erkenntnis, die sich . . . nur schwer in einer Kette syllogistischer Formeln darstellen läßt“¹³¹.

Immer aber müssen die neu formulierten Dogmen in einer früheren Form des Glaubensbewußtseins schon enthalten sein, weil ja eine objektive Erweiterung der apostolischen Offenbarung nicht möglich ist. Über das „Wie“ gibt es freilich noch keine allgemein angenommene Erklärung innerhalb der katholischen Theologenschaft. Diese allgemein angenommene Theorie kann es auch im Grunde so lange nicht geben, als nicht, wie Rahner zu Beginn seines Artikels betont hatte, die faktische Dogmenentwicklung zu ihrem Ende gekommen ist und uns gleichsam die mannigfachen Möglichkeiten ihres Vollzuges „ad oculos“ demonstriert hat. Denn auch die theologische Beschreibung der Dogmenentwicklung ist — was man bisweilen zu vergessen scheint — kein rein apriorisches „Geschäft“, sondern will (auch) an den realen Fakten ihres Geschehens abgelesen werden. „Die Geschichte der Dogmenentwicklung ist selbst erst die fortschreitende Enthüllung ihres Geheimnisses“¹³².

Will man aber nun das Vorenthaltensein der neuen Dogmen theologisch bestimmen, so pflegt man von der Explikation einer impliziten Erkenntnis zu sprechen. Daß es ein solches Explizit-Machen des Impliziten gibt, zeigt die formale Logik und die Mathematik. Es ist daher a priori nicht zu bestreiten, daß es nicht auch innerhalb der Offenbarungswirklichkeit etwas ähnliches gibt¹³³. Aber die Frage ist, ob man damit alles erklären kann. Gibt es nicht auch Fälle, wo die neue Erkenntnis nur virtuell in zwei (geoffenbarten) Sätzen enthalten ist, d. h. wirklich, nicht nur scheinbar, auf dem Wege einer Schlußfolgerung aus den beiden Prämissen erhoben wird? Will man behaupten, daß die dogmatische Lehre etwa von der Transsubstantiation, vom sakramentalen Charakter, von der Gültigkeit der Ketzertaufe u. ä. m., die heute zum ausdrücklichen Glaubensbesitz der Kirche gehören, nur auf dem Wege des Überganges vom formaliter implicitum zum explicitum zu verstehen ist? So wird man also nicht daran vorbeikommen zuzugeben, daß es eine Entwicklung im Sinne der Explikation des virtuell Einbe-

131) ebd., 67.

132) ebd., 50 f.

133) ebd., 68 f.

schlossenen gibt, deren Ergebnis doch noch als Offenbarung Gottes selbst angesprochen werden kann und darum auch *fide divina* geglaubt werden kann¹³⁴.

Natürlich werden diejenigen Theologen, welche nur das formaliter implicite revelatum, nicht aber das virtuell Geoffenbarte als möglichen Zielpunkt eines Aktes des göttlichen Glaubens betrachten, die Frage stellen, wieso in letzterem Fall von einer Mitteilung Gottes die Rede sein kann. Denn nach allgemeiner theologischer Ansicht kann nur das, was von Gott selbst gesagt ist, um der Autorität Gottes willen geglaubt werden. Rahner verweist in seiner Antwort darauf, daß man zwar da, wo Menschen sprechen, keineswegs all das, was aus den Worten des Sprechenden abgeleitet werden kann, auch als Mitteilung des Sprechenden ausgeben kann. Wenn aber Gott spricht, liegen die Dinge anders. Gott übersieht nicht nur das unmittelbar Ausgesagte, sondern auch alle Virtualitäten, die darin liegen. Und er hat auch die Absicht, die Explikation des virtuell Einbeschlossenen zu veranlassen und zu leiten. „Was *wir* so deduzieren, hat Gott zwar in den Ausgangssätzen, von denen unsere Deduktion ausgeht, nicht ‚formell‘ gesagt, wohl aber ‚mitgeteilt‘, so daß es durchaus als *sein* Wissen geglaubt werden kann“¹³⁵.

Bei all dem ist vorausgesetzt, daß der Ausgangspunkt dieser dogmatischen Explikation jeweils ein eigentlicher Satz ist. Rahner bestreitet aber, daß dies notwendig aber immer der Fall ist¹³⁶. Einmal deshalb, weil es auch im natürlichen Bereich ein Wissen gibt, das, wiewohl es in sich selbst nicht in Sätzen artikuliert ist, dennoch Ausgangspunkt einer geistigen Entwicklung werden kann, die erst fortschreitend zu Sätzen führt. Er beleuchtet dies am Phänomen der Liebe, die ein Mensch erfährt. Gewiß weiß er um diese Liebe, aber erst nach und nach wird er sich dieses Wissen in Sätzen zum Bewußtsein bringen. Hier wurzeln die nachfolgenden Erkenntnisse also auch in einem Vorherigen, und somit gibt es hier also auch eine Explikation, aber sie ist anderer Art, als wenn es sich um eine logische Satzexplikation handelt. Etwas Ähnliches glaubt Rahner nun auch bei der Dogmenentwicklung ansetzen zu dürfen¹³⁷. Auch hier gibt es ein „globales, noch (an sich) satzloses und unreflexes Grundwissen“, das in einem Explikationsvorgang entfaltet wird.

Eine solche globale Erfahrung wird man zunächst für die Apostel annehmen dürfen. „Der Christus als die lebendige Mitte zwischen Gott und Welt, den sie mit Augen gesehen und mit Händen betastet haben, ist der Gegenstand einer

134) ebd., 70 ff. – Diese Bestimmung des „virtualiter revelatum“ wird übrigens nicht von allen Theologen übernommen werden; viele sprechen in diesem Falle lieber von einem „formaliter implicite revelatum“. Vgl. zum Ganzen C. Dillenschneider, *Le sens de la foi*, 20/37, zumal 20/30.

135) ebd., 73.

136) ebd., 75.

137) ebd., 77.

Erfahrung, die einfacher, gesammelter, schlichter und doch reicher ist als die einzelnen Sätze, durch die man diese Erfahrung ausmünzen kann in grundsätzlich unbegrenztem Fortschritt¹³⁸. Diese lebendige Erfahrung der Apostel liegt vor den Glaubenssätzen (wenigstens oft) und bildet doch ein Stück der ursprünglichen Offenbarung, deren Entfaltung schon mit den Aposteln beginnt und die etwas anderes ist als eine bloße Satzexplikation. Und selbst wo die Herrenworte von den Aposteln als Ausgangspunkt einer Explikation genommen werden, geschieht diese Explikation im Kontext mit dieser lebendigen globalen Erfahrung. Somit gibt es jedenfalls für die Apostel eine Dogmenentwicklung, die nicht bloß durch logische Satzexplikation geschieht, sondern „durch die lebendige Selbstexplikation eines geistigen Besitzes der gemeinten Wirklichkeit“¹³⁹. Nur so wird verständlich, wie man sich das volle Glaubensbewußtsein der Apostel denken kann, ohne in einen unhistorischen Anachronismus zu verfallen (ebd.).

Aber ein ähnliches darf man nach Rahner auch für die nachapostolische Kirche annehmen. Denn die Apostel vererben nicht nur Sätze über ihre Erfahrung, sondern ihren Geist, den Heiligen Geist Gottes, die reale Wirklichkeit also dessen, was sie in Christus erfahren haben. Und so gipfeln diese Analysen Rahners in der für das Verständnis der hier gegebenen Frage ungemein wichtigen Feststellung: „Die *successio apostolica* in einem vollen und umfassenden Sinn des Wortes gibt . . . hinsichtlich der Glaubenserkenntnis nicht nur eine Summe von Sätzen an die nachapostolische Kirche weiter, sondern die lebendige Erfahrung: den Heiligen Geist, den Herrn, der immer bei der Kirche ist, das lebendige Gespür und den Instinkt des Glaubens, das stets wache, geistgewirkte Empfinden für das, was im Bereich des Glaubens wahr ist und was falsch, was als formulierter Satz homogen ist zu der ungeschiedenen Vitalität der einfältig besessenen Wahrheit und was nicht“¹⁴⁰. Darum kann es also auch in der nachapostolischen Dogmenentwicklung einen Fortschritt geben, der vom unreflexen, lebendigen wissenden Besitz der ganzen Wahrheit zu dem immer stückweisen reflexen Besitz formulierter Sätze geht.

Mit all dem will Rahner keine neue Methode der Dogmenentwicklung in der Theologie anpreisen. Die Theologen haben weiterhin wie bisher die ihnen zu Gebote stehenden Methoden zu handhaben. Die Theologie kann als solche „weder unmittelbar den Heiligen Geist und seine Erleuchtung in ihre Methode als Sachquelle oder logisches Prinzip einsetzen, noch kann sie anders als durch logische Operationen das formell in unsprünglichen Sätzen Mitgeteilte zur satz-

138) ebd., 78.

139) ebd., 79.

140) ebd., 81.

haften Explikation bringen“¹⁴¹. Aber wir sehen jetzt deutlicher, daß all diese theologischen Operationen und Deduktionen nicht notwendig aus dem Bereich des wirklich von Gott selbst formell Gesagten und Mitgeteilten hinausführen. Denn Gott übersieht alle Virtualitäten seines Redens von vornherein und Er überwacht und leitet auch deren Aktualisation in der Kirche. Freilich wird die Theologie oft nicht bestimmen können, wo die Grenzen zwischen Dogma und bloßem Theologumenon, zwischen einer sicher richtigen Explikation und einer nur wahrscheinlichen liegt. Aber dafür ist ja gerade das Lehramt der Kirche gegeben, das über ein höheres Kriterium verfügt als der Theologe für sich allein. Wir möchten hiermit unsere Untersuchung beschließen, wiewohl noch vieles gesagt werden müßte, wollte man dem uns aufgegebenen Thema vollkommen gerecht werden. Aber auch das wenige, das hier geboten werden konnte, dürfte deutlich gemacht haben, wie sehr die Fragen nach Tradition und Lehramt wieder in den Vordergrund des theologischen Fragens gerückt sind. Wenn es nicht die Notwendigkeiten der von ihnen geforderten Abklärung der general-dogmatischen Prinzipienfragen wären, die eine gewissenhafte Beschäftigung mit diesen Problemen erheischen, dann müßte uns die konkrete Situation des interkonfessionellen Gesprächs zeigen, „was die Stunde gebietet“. Es sind uns seit Franzelin und Scheeben manche wertvolle Arbeiten zur Geschichte der hier einschlägigen Grundbegriffe geschenkt worden. Nun haben die Systematiker das Wort.

141) ebd., 87. – Neben den hier besprochenen beiden Typen theologischer Interpretation der Dogmenentwicklung wäre noch diejenige der Skotisten zu nennen, die gewissermaßen die Mitte sucht zwischen einem übertriebenen Intellektualismus und einem drohenden spiritualistischen Vitalismus. Die von K. Rahner vorgelegte Lösung nähert sich dem skotistischen Typ in manchen Stücken an, ohne sich mit ihm ausdrücklich auseinanderzusetzen. Vgl. J. Beumer SJ, Theologischer und dogmatischer Fortschritt nach Duns Scotus, in: Franzisk Stud 35 (1953) 21/38; ebenso die dort S. 22, Anm. 1 zitierte Arbeit von A. Dietersbagen, Kirche und theologisches Denken nach Duns Scotus, in: WissWeish I (1934) 273/88.

MONSTRA TE ESSE MATREM VIRGO SINGULARIS!

ZUR DISKUSSION UM LK 1, 34

Von Johannes Bapt. Bauer

Im Grunde stehen einander zwei Auslegungen der Frage der Jungfrau Lk 1, 34 gegenüber: „Wie soll das geschehen, da ich keinen Mann erkenne?“: Die eine, als „traditionell“ bezeichnete, seit sie von *Augustin* und *Gregor von Nyssa* in die Exegese eingeführt worden ist, erläutert den Begründungssatz dahin, daß Maria nicht sieht, wie sich die Botschaft vom Mutterwerden mit ihrem Jungfräulichkeitsvorsatz vereinbaren lasse: „da ich überhaupt keinen Mann erkenne, niemals einen Mann erkennen will“.

Die andere von *Haugg*, *Gächter* (s. deren Werke unten) und nun in den beiden neuesten deutschen Lukaskommentaren (*K. Staab*, *Echter-Bibel*, *J. Schmid*, *Regensburger-Bibel*) vertretene Auslegung geht dahin, daß Maria die Botschaft des Engels für die unmittelbare Gegenwart versteht, daß sie aber, da sie ja erst verlobt und noch nicht heimgeführt ist, nicht sieht, wie sie den Befehl Gottes mit der strengen Sitte vereinbaren könnte, die den Verlobten den ehelichen Verkehr untersagt.

Die Schwierigkeiten, mit denen die erste Ansicht zu ringen hat, sind ungleich größer als die, die man, noch dazu unberechtigtweise (wie bald zu zeigen ist), gegen die zweite geltend macht.

Pius XII. eignet sich in *Munificentissimus Deus* den Grundsatz des Suarez an: *Mysteria gratiae, quae Deus in Virgine operatus est, non esse ordinariis legibus metienda, sed divina omnipotentia, supposita rei decentia, absque ulla Scripturarum contradictione aut repugnantia* (Oss. Rom., 2. 11. 1950, S. 4). Nun erklärt die Schrift ausdrücklich, Maria sei verlobt gewesen, wobei nach aller soliden Exegese nichts anderes als die rechtlich gültige Eingehung einer Ehe mit Ehekonsens verstanden werden kann, einer Ehe, die gemäß dem damals geltenden Recht und Brauch erst etwa ein Jahr später mit der Heimführung (Mt 1, 18) vollzogen werden sollte. An keiner Stelle gibt uns die Schrift des Alten oder Neuen Bundes oder die älteste Überlieferung einen Anhaltspunkt dafür, daß Maria ihre Verlobung anders gemeint habe, sich vielleicht durch einen Jungfräulichkeitsvorsatz Gott geweiht habe. Auf diese erhebliche Schwierigkeit hat bisher niemand von den Vertretern der ersten Ansicht eine auch nur einigermaßen befriedigende Antwort geben können. Ist da wirklich „nicht der geringste Widerspruch zur Schrift, nicht die geringste Unvereinbarkeit mit den biblischen Berichten“? Wie sehr man diese mißliche Lage unter den Vertretern der Vorsatz-Theorie empfindet, zeigt das ständige Bestreben unter diesen, möglichst irgendwelche Parallelen für eine Hochschätzung und Praxis der Jungfräulichkeit aus

dem zeitgenössischen Judentum ausfindig zu machen. Dazu kommt noch, daß, wenn eine Verlobte *ἄνδρα οὐ γινώσκω* sagt, sie zunächst nur ihren Mann im Auge hat, nicht, „überhaupt keinen Mann“ erkennen zu wollen, feststellt. Diese durch nichts zu rechtfertigende Einfügung, ebenso wie die Interpretation des Präsens (ich erkenne nicht) in futurischem Sinn, tun dem Text tatsächlich Gewalt an, nicht aber (wie sofort gezeigt wird) die Ergänzung eines „noch (nicht)“ in unseren modernen Sprachen.

Hat Maria mit ihrer Verlobung auch ihren Ehemillen bekundet, dann ist ihre Frage an den Engel überhaupt nur verständlich, wenn die Botschaft sie in dem Jahr zwischen der Verlobung und der Heimführung trifft, also in dem Jahr, da ihr der eheliche Umgang noch verboten war.

Die gegenteilige Ansicht gerät in so viele Ungereimtheiten, daß sie bei genauem Zusehen unannehmbar erscheint: sie muß ohne Rückhalt in den Texten postulieren, daß Maria auf Grund göttlicher Eingebung einen Jungfräulichkeitsvorsatz gemacht hat, dieser von Gott angenommen worden ist, daß die Jungfrau trotzdem auf Grund göttlicher Eingebung eine Ehe eingegangen ist, dabei entweder ihren Partner für den gleichen Vorsatz gewonnen, oder ihn überhaupt erst gar nicht davon in Kenntnis gesetzt hat, muß erklären, wieso die Schrift sich nicht genauer ausdrückt, wie überhaupt eine derartige Haltung im alttestamentlichen Raum möglich war, schließlich das Schwierigste: mit Hilfe welcher Dezenzbeweise man derart weitreichende Postulate sichern kann.

Im folgenden legen wir unsere exegetisch-philologische Erklärung der gegen die neue Meinung vorgebrachten drei philologischen Bedenken dar: 1. „Siehe, Du sollst jetzt empfangen“ (Lk 1, 31); 2. „weil ich jetzt noch keinen Mann erkenne“ (Lk 1, 34); 3. über das Präsens jenes *γινώσκω*. Dabei wird auch eine nähere Untersuchung der sogenannten „Frage“ Mariens angestellt („Wie soll dies geschehen...“). Gleichzeitig damit läuft eine Auseinandersetzung mit den beiden neuesten Verteidigern der Theorie vom Jungfräulichkeitsvorsatz. Die von dieser Seite ins Treffen geführten philologischen Bedenken sind keineswegs neu; wir halten es für wenig erspriesslich, frühere Vertreter derselben da und dort zu zitieren. Neu sind einige Behauptungen bezüglich des Milieus, die Behauptung etwa, daß es bei den Juden damals schon matrimonia Josephina gegeben habe, wofür 1 Kor 7, 36–38 im Verein mit rabbinischen Texten zeugen soll, sowie die erneute Berufung auf einzelne Texte aus den Toten-Meer-Funden. Wir besprechen zuerst B. Schwank's Erörterungen zum Thema, die einen neuen und originellen Lösungsversuch unseres Problems in Vorschlag bringen wollen¹. Wir knüpfen zunächst an die gegen Gächters Meinung vorgebrachten Einwände (a. a. O., S. 319) an: In der Engelsbotschaft „Siehe, du wirst empfangen“ vermisst man ein betontes „jetzt schon“, ebenso wie in der Antwort Marias „da ich

1) Oberrh. Pastoralbl. 57 (1956) 317–323.

keinen Mann erkenne“ jede Zeitpartikel wie „noch“ oder „vorerst noch nicht“ fehle, obwohl das Griechische und das zugrundeliegende Aramäische genug Möglichkeiten gehabt hätte, solche Zeitpartikeln zu verwenden. — Auffällig ist dabei einmal, daß von einem zugrundeliegenden Aramäisch geredet wird, obwohl es sich doch wenigstens unter Exegeten längst herumgesprochen haben sollte, daß hier eine hebräische Quelle in griechischer Übertragung vorliegt; ein aramäischer Urtext wurde kaum je ernstlich vertreten². Lukas hat wahrscheinlich schon eine griechische Übersetzung übernommen und daran kaum etwas geändert³. Ist dem so, dann führt uns der Text einerseits in frühe Zeit hinauf, was für die Interpretation wichtig ist, und ist andererseits von der hebräischen Syntax und Stilistik her zu erklären. Es gibt aber weder im Aramäischen (und Syrischen) noch im Hebräischen „genug Möglichkeiten, solche Zeitpartikeln zu verwenden“, wie ein Blick in ein deutsch-hebräisches Glossar sofort zeigt: man mußte etwa mit „bis jetzt nicht“ umschreiben (lo ad athah), ebenso im Aramäischen und Syrischen⁴. Es ist eben eine für das Hebräische besonders charakteristische Art, die Andeutung einer Restriktion, die der Deutsche durch „nur“ oder bei einer temporalen Aussage durch „erst“ bzw. „(nicht) mehr“, „noch (nicht)“ ausdrückt, häufig dem Kontext zu überlassen; das hat schon ein so glänzender Hebraist wie Eduard König⁵ ausdrücklich festgestellt und mit zahlreichen Belegen erhärtet. Man kann sich zu allem Überfluß auch noch in den Konkordanzen umsehen: wie oft setzen die LXX ein $\nu\upsilon\nu$, $\sigma\upsilon\pi\omega$, $\eta\delta\eta$ in den Text, ohne im Hebräischen dafür eine ähnliche Partikel vorzufinden. Ebenso fügt die lateinische Übersetzung ein „nondum“ ohne hebräische Entsprechung ein, z. B. „nondum venit tempus“ für hebr.: „die Zeit ist nicht gekommen“ (Apg 1, 2), desgleichen Chr 30, 3: „populus nondum congregatus fuerat in Jerusalem“; 1 Esdr 3, 6: „templum Dei nondum fundatum erat“; Spr 8, 24; „Nondum erant abyssi“. Aus dem gleichen Grund wird auch oft „adhuc“ eingefügt, wie etwa Jer 41, 4: „nullo adhuc sciente“ (weis lo jada) u. ä., oder „necdum“: z. B. Gen 19, 8: „Habeo duas filias, quae necdum cognoverunt virum“; Ex 22, 15 (Vg 16): „Si seduxerit quis virginem necdum desponsatam“ (Lev 21, 3: „quae non est nupta viro“). Jer 1, 6 (u. 7) heißt genau entsprechend dem Hebräischen: „nescio loqui quia puer ego sum“, wir können nur sagen: „... ich bin ja noch ein Kind!“

Diese Eigenart des Hebräischen, vieles dem Kontext zu überlassen, ist sprachpsychologisch leicht zu erklären. Situationsgebundene und lebensnahe Aus-

2) Vgl. zum Stand der Frage mit ausführlichen Lit.-Angaben R. Laurentin, in: *Biblica* 37 (1956) 449–456.

3) Vgl. P. Gächter, *Maria im Erdenleben*. Innsbruck 1953, 29–55.

R. Laurentin, *Structure et Théologie de Luc, I–II*. Paris 1957, 13 ff, bes. 18.

4) Vgl. etwa O. Klein, *Syr.-griech. Wörterbuch zu den vier kanon. Evv.*, in *ZAW* 28. Gießen 1916, 43a und 77b.

5) *Stilistik, Rhetorik, Poetik*. Leipzig 1900, 196 f; vgl. *Jeremias, Die Gleichnisse Jesu*. Göttingen 1954³, 25, Anm. 6.

drucksweise verzichtet auf manche solcher Angaben, die sie durch den Zusammenhang und den Ton der Rede implizit eher noch stärker hervorhebt, als dies explizit geschehen könnte. Wir machen diese Beobachtung in unseren modernen Sprachen ebenfalls vor allem in der gesprochenen Sprache: „Ich komme zum Treffpunkt, und sie ist nicht da“, d. h. noch nicht! oder: man ruft mich an: „Kommst Du?“ — „Kann nicht, bin (noch) über einem Aufsatz!“ oder: „Fährst Du mit?“ — „Wie denn, ich habe (noch) keinen Paß!“ In Gesprächen, Briefen, Berichten, Erzählungen, die eine Situation präsent haben oder präsent machen, fallen Partikeln wie „noch“, „schon“, „erst“ u. ä. häufig aus. In griechischen oder lateinischen Schriftwerken, wo man bewußt auf Leser Rücksicht genommen hat, sind die Partikeln zur relativen Zeitangabe häufiger, und man hatte auch in den Übersetzungen der alttestamentlichen Texte oft das Bedürfnis, solche einzufügen, wenn man das auch längst nicht immer tat.

Man überlege nun zur Engelsbotschaft folgendes: Ehemals sprach Gott persönlich den Menschen an, später offenbart er seinen Willen durch Engelsboten oder im Traum: verschieden ist dabei nur die Art der Offenbarung, nicht aber ihre Unmittelbarkeit bezüglich des Zeitpunkts. Es ist also schon von vornherein naheliegend, daß Gott sich zum geeigneten Zeitpunkt mitteilt, ob er nun persönlich oder durch einen Boten spricht: es ist kein Grund da, anzunehmen, daß er den Auftrag zur Empfängnis für Maria zu einem Zeitpunkt erteilt, da sie noch nicht heimgeführt ist, also erst bis dahin warten müßte: Maria konnte eine Engelsbotschaft nur von der unmittelbaren Zukunft verstehen, weil sie nur für diese gemeint sein konnte. *G. Molin* hat sehr zutreffend festgestellt, daß es im Alten Testament „keine mit der unseren vergleichbare Engelsankündigung gäbe, die sich nicht auf die unmittelbare, sondern auf fernere Zukunft bezöge. Engelsbotschaften im Alten Testament sind unmittelbare Einleitung eines göttlichen Heilshandelns“⁶.

Dazu kommen nun noch weitere Beobachtungen philologischer Natur, die geradezu unter Beweis stellen, daß es sich hier um ein futurum instans handelt: Wir finden die gleiche hebräische Wendung (die nach einstimmigem Urteil der heutigen Exegeten Lk 1, 34 gestanden haben muß) Gen 16, 11 und Ri 13, 5: „hinnak harah“, also „hinneh“ plus dem Suffix der 2. Person plus Partizip. Eine solche Konstruktion ist nach dem klaren Urteil der Grammatiker als unmittelbares Futur aufzufassen⁷. Man vergleiche das durch den Infinitivus absolutus als gewiß bezeichnete, aber keineswegs als unmittelbar folgende „moth thamuth“: morte moriemini (Gen 2, 17) mit der Drohung im Traum des Abimelech: „hineka met“, das man exakt mit: ecce moriturus est wiedergeben müßte (vgl. Gen 48, 21; 50, 5: „hinneh anoki met“: Vulg: en morior, genauer: en mori-

6) Bibel und Liturgie 24 (1956) 77.

7) S. *G. Bergsträsser*, Hebr. Gramm., II. Leipzig 1929, § 13 h; *P. Joüon*, Grammaire de l'hebreu biblique. Rom 1947, § 119 h; *O. Grether*, Hebr. Gramm. München 1951, § 81 f.

urus sum). Alle die drohenden Ankündigungen Gottes, die als nächst hereinbrechend geschildert werden, beginnen mit dieser Konstruktion „hinneh“ plus Partizip, die dann meist mit einem „wekatalthi“ (das häufig die Idee der weiteren Abfolge ausdrückt) fortgesetzt wird; eine solche Konstruktion mit dem Partizip ist an sich schon ein futurum instans; tritt noch „hinneh“ vorn hinzu, dann wird dadurch die Nuance des „Nächstbevorstehenden“ noch stärker hervorgehoben, wie Joüon a. a. O. betont. Man vergleiche einmal folgende Texte: Gen 6, 13, 17; 9, 9; 41, 17; 48, 4; Ex 8, 17; 9, 18; 10, 4; 14, 17; 16, 4; 17, 6; 34, 11; Nm 24, 14; 25, 12; 1 Sm 25, 19; 2 Sm 12, 11. Das Ergebnis lautet dahin, daß die Grammatiker mit ihrer Feststellung vom Futurum instans recht haben. Es ist übrigens interessant, die Übersetzungen zu studieren: Vulgata gibt fast durchgehend mit Futur, selten mit Praesens wieder, LXX genau umgekehrt vorwiegend mit Präsens, selten mit Futur. — Stellen wir diese rein philologischen Erwägungen in Rechnung, dann ergibt sich als präzise Übersetzung für Lk 1, 31 in seinem auf ein hebräisches Original zurückgehenden Tenor nur: Ecce conceptura es, oder: Scito, te concepturam esse, deutsch: „Siehe, du sollst nun empfangen!“⁸

In einem Sermo etwa aus der Wende vom 7. zum 8. Jahrhundert, der unter dem Namen des Athanasius steht⁹, findet sich schon die sprachlich äußerst feinfühlig Interpretation: Auf die Engelverkündigung hin „kommt die Jungfrau in Verlegenheit, weil sie auf das Natürliche sinnt und an ihren Verlobten Josef denkt, und so antwortet sie dem Engel: ‚Wie geschieht mir das, da ich keinen Mann erkenne?‘ ‚Weil ich keinen Mann erkenne‘ sagt sie, Du aber, o Engel, durch jenes ‚Siehe‘, das eine Hinweispartikel ist, verkündest: ‚Siehe, du sollst empfangen‘, als ob die Zeit schon drängte, deshalb weiß ich nicht, wie dies geschehen soll, also sag an, Engel, erklär mir das!“¹⁰

D. Haugg hat gewiß nicht zu Unrecht gefordert, daß ein Hinweis Marias auf eine etwaige innere Bindung durch Vorsatz oder Gelübde anders hätte formuliert werden müssen als Lk 1, 34: „Entweder wäre ein οὐδέποτε eingefügt (vgl. das Petruswort zu Jesus ἐγὼ οὐδέποτε σκανδαλισθήσομαι Mt 26, 33), oder der Satz durch ein οὐ δύναμαι γινώσκειν eindeutig festgelegt“¹¹. Haugg vermißt ferner ein Eingehen des Engels auf die Frage der Jungfrau, wenn diese im Sinn eines Keuschheitsgelübdes ausgelegt werden müßte (a. a. O.). Ehe wir die sogenannte „Frage Marias“ erörtern, noch ein kurzes Wort zu dem Präsens von

8) Ich muß hier einiges aus meinem Aufs. „Die Antwort der Jungfrau (Lk 1, 34)“ in: Klerusblatt Salzburg 90 (1957) Nr. 25, S. 244 f wiederholen.

9) Vgl. M. Jugie, in: Echos d'Orient 39 (1941/42) 283–289 – (Auszug bei Marouzeau, L'Année philologique 16 (1946) 86. – Aus der Nennung bei B. Altaner, Patrologie, 1950 (1955) 233; (vgl. 1958⁵, 243) und bei Chr. Baur, Initia Patr. Graec. II, 588 (Studi e Testi 181, Rom 1955) wird man irrtümlich auf die Echtheit des Sermons geführt!).

10) PG 28, 829 BC.

11) D. Haugg, Das erste biblische Marienwort. Stuttgart 1938, 48.

οὐ γνώσκω. Ri 21, 11 wird befohlen, den Bann an jedem Mann und jeder verheirateten Frau zu vollstrecken. „Für ‚Frau‘ steht eine genaue juristische Umschreibung, die keinen Zweifel läßt“¹². Es heißt dort nämlich „und jede Frau, die kennt (Partizipium!: „joda’ath“, griech. cod. A. γνώσκουσαν, B εἰδυῖαν) das Lager des Mannes“, und im nächsten Vers ist die Rede von den „Jungfrauen, die einen Mann nicht erkannt haben zu männlichem Beischlaf“. Ein gleicher Bannbefehl steht Num 31, 17: „Tötet von den Kindern alle Knaben und von den Frauen jede, die mit einem Mann verkehrt“ (wekol isah joda’ath is). Was also mit diesem Partizipium, wie es hier mehrfach steht, bezeichnet wird, ist der Zustand der heimgeführten Ehefrau; vor der Heimführung ist sie bethula, παρθένος, Jungfrau. Von den Jungfrauen, die man am Leben gelassen hat, weil sie keinen ehelichen Umgang gehabt hatten, steht sowohl Num 31, 35, Ri 21, 12, von der Tochter Jephthes Ri 11, 39 das Perfekt: „erkannt haben, erkannt hat“, dementsprechend auch in den LXX ἔγνωσαν bzw. ἔγνω, ähnlich die Vulgata.

Wenn wir uns nun fragen, welche Form und Zeit in der hebräischen Vorlage von Lk 1, 34 gestanden haben kann, brauchen wir nicht lange zu überlegen: ein Perfekt wäre sicherlich wie in den angezogenen LXX-Stellen mit griechischem Aorist oder Perfekt wiedergegeben worden, ein Imperfekt wohl mit dem Futur; unserem Präsens kann eigentlich nur ein Partizip zugrunde liegen, wie wir es eben in einem bestimmten Zusammenhang kennengelernt haben, wobei Ri 21, 11 auch sehr treffend ein griechisches Partizip des Präsens (γνώσκουσα) steht; für die dritte Person Singularis im Akkusativ („ein Weib, das ehelichen Umgang hat“) ist das Partizip ganz passend, während man für die erste Person Singularis, noch dazu als Subjekt, kaum οὐκ εἰμι γνώσκουσα, sondern nur οὐ γνώσκω sagen konnte. Maria stellt also nichts weiter fest, als daß sie gegenwärtig παρθένος ἐμνηστευμένη ist, die keinen ehelichen Umgang mit ihrem Mann hat. Dieses Präsens fällt innerhalb der Verse 31–35, wo durchwegs Futura stehen, besonders auf¹³ und darf deshalb ganz und gar nicht als Futurum gedeutet werden. Es hat, wie wir gezeigt zu haben glauben, seine genaue Bedeutung ganz entsprechend den Partizipien von Num 21, 17 und Ri 21, 11: es bezeichnet den gegenwärtigen Zustand, in dem sich Maria befindet: mit nichts ist angedeutet, daß die Jungfrau diesen Zustand auf immer fortzusetzen gewillt wäre.

Untersuchen wir nun näher die sogenannte „Frage“ der Jungfrau¹⁴.

Auf die Botschaft des Engels antwortet die Jungfrau sehr knapp, für viele der heutigen Leser zu knapp, um verstanden zu werden. Nimmt man aber die Grammatik zu Hilfe, dann schwinden alsbald die Schwierigkeiten. Das Ver-

12) A. Schulz, Das Buch der Richter. Bonn 1926, 109.

13) Haug, a. a. O., 47.

14) Im Folgenden wieder einiges wörtlich aus meinem genannten Aufsatz im Salzburger Klerusblatt.

sehen, das zur unrichtigen Auffassung des ersten Teils der Antwort Marias geführt hat, ist den Grammatikern unterlaufen, die das semitisierende Griechisch des NT stets mit der klassischen Grammatik verglichen haben. Was dort zu rechtfertigen war, durfte wohl auch hier so interpretiert werden wie dort. So hat man in den meisten mit griechischem $\pi\omega\varsigma$ (lat. *quomodo*) eingeleiteten Sätzen einfach Deliberativ- und Dubitativsätze gesehen. Kurz gesagt, die wirklichen Deliberativsätze in der griechischen Bibel sind nicht häufig, und die wenigsten mit $\pi\omega\varsigma$ eingeleiteten Sätze wollen tatsächlich nach der Art und Weise fragen (wahrscheinlich nur Gen 43, 27; Dt 12, 30; 2 Kg 1, 5; 3 Kg 12, 6 par; 2 Chr 10, 6; Est 9, 12; Weish 6, 22; Agg 2, 3/4; 1 Kor 15, 35; Röm 4, 10; Joh 9, 10. 19. 26), wobei durchwegs Gegenwart oder Vergangenheit (bzw. Mitvergangenheit) steht.

Die in der gesamten griechischen Bibel mit Futur konstruierten $\pi\omega\varsigma$ -Fragen sind in Wirklichkeit genau entsprechend den hebräischen mit $\alpha\tilde{\iota}\nu$ eingeleiteten Fragen keine eigentlichen Fragen, sondern *Negationen*. Ein Beispiel aus dem AT genüge: Die Braut ruft dem Bräutigam zu (Hl 5, 3): „Ich habe mein Kleid schon abgelegt, wie sollte ich es wieder anziehen? Ich habe mir die Füße schon gewaschen, wie sollt' ich sie wieder beschmutzen?“ Im NT erklären die Synoptiker einander: Mt 12, 26: *Quomodo stabit regnum eius?* Dasselbe Lk 11, 18. Aber Mk 3, 26: *non potest stare*. Manche Sätze sind ohne diese grammatische Erkenntnis nicht recht verständlich: Mk 4, 13: *Nescitis parabolam hanc; et quomodo omnes parabolas cognoscetis*. Viele $\pi\omega\varsigma$ -Fragen sind mit Praesens konstruiert: hier wird die Berechtigung einer Tatsache, Handlung, Gesinnung in Frage gestellt: Lk 20, 44: *quomodo filius eius est*; er kann doch nicht Davids Sohn sein! Mk 12, 35: *quomodo dicunt scribae*: mit welchem Recht sagen sie? Aber Mt 7, 4: *quomodo dices ἐρεῖς fratri tuo*, wo die Nuance in dem Futur liegt: willst du etwa zu deinem Nächsten sagen? Du hast es noch nicht getan! Eine lückenlose Bestandsaufnahme aller $\pi\omega\varsigma$ -Sätze der griechischen Bibel ergibt, daß Sätze wie Lk 1, 34: „*quomodo fiet istud*“ nicht anders denn als sachte Negation aufgefaßt werden können. Sollte nach dem „Wie“ der Verwirklichung gefragt werden, dann stünde ein prospektiver Konjunktiv wie Lk 23, 31 (vgl. Epiktet 4, 1, 100 und Schenkls Index s. v.)¹⁵.

Mit anderen Worten, rein philologisch gesehen, ist zwischen dem Wort des Zacharias „Unde hoc sciam“ (Lk 1, 18) und dem Marias kein Unterschied anzunehmen. Ein wirklicher Unterschied liegt einzig in der Begründung: Zacharias verweist auf sein und seiner Frau Alter, Maria macht einen ethischen Einwand: Sie hat mit ihrem Angetrauten entsprechend der maßgeblichen Sitte der Zeit vor der Heimführung (Mt 1, 18: *antequam convenirent, inventa est in utero*

15) Alle Einzelheiten findet man in meinem Artikel: „ $\pi\omega\varsigma$ in der griechischen Bibel“, in: *Novum Testamentum*. Leiden 2 (1957) 81–91.

habens, was für Joseph die große Schwierigkeit darstellt) noch keinen ehelichen Umgang.

Der Engel klärt die Jungfrau daraufhin auf: v 35–37. Maria sieht die Unmöglichkeit, richtiger gesagt die Unerlaubtheit der Verwirklichung der Engelsankündigung darin, daß sie der Sitte, die doch gottgeheilte, gottgewollte Einrichtung war, zuwiderläuft. Darauf trifft der Gipfel der Erklärung Gabriels: „Gar nichts ist bei Gott unmöglich.“ Vorher geht aber die Antwort auf das „Ich habe noch keinen Umgang mit meinem Mann“: Die Offenbarung von der Jungfrauengeburt *a minori ad maius*: die greise Elisabeth ist durch den alten Zacharias noch schwanger geworden, weil Gott wollte, und wenn er will, kann auch eine Jungfrau durch Gottes Kraft schwanger werden. Nun gibt es für Maria nur mehr das uneingeschränkte „Ja“ zum Willen Gottes, der sie in der wunderbarsten Weise ausersehen hat. Maria war noch Jungfrau und hat in echt alttestamentlichem Verständnis die voreheliche Keuschheit der Unverheirateten, der Verlobten vor der Heimführung, unversehrt bewahrt und sich nicht gescheut, diese Haltung vor dem Gottesboten und seinem Auftrag ausdrücklich zu verteidigen: hier stand scheinbar Gottes Gebot und Wille gegen Gottes Gebot und Wille (wahrscheinlich für Maria Kriterium für die Authentizität der Engelsbotschaft, vgl. zur Idee Gal 1, 8 und 2 Kor 11, 14). Neigen wir uns doch vor der schlichten Größe und dem Mut dieses einzig erwählten Mädchens, das, so wie es sich zur Mutterschaft durch die Heirat bereitete, ebenso die Zeit vor der Heimführung unerschütterlich zu dem alttestamentlichen Ideal der Jungfräulichkeit stand bis zu dem Augenblick, da es, durch den Anspruch Gottes getroffen, freien Entscheids für die Bahn steter Jungfräulichkeit trat.

Fragen wir schließlich nach den von B. Schwank (a. a. O., 321) postulierten *Matrimonia Josephina*: Kann man wirklich mit Schwank feststellen: „Es gab im vorchristlichen Judentum den rechtlichen Zustand, daß eine Jungfrau zwar verlobt war, aber nie zur Ehe kam“? Als Beweis dafür wird Kethuboth 5, 2 angeführt: „Man gewährt einer Jungfrau von da an, wo der Mann sie zur Hochzeit aufgefordert hat, 12 Monate, um ihre Ausstattung zu besorgen. Der Witwe aber gewährt man 30 Tage. Ist die Zeit herangekommen, ohne daß sie geheiratet worden sind (so Billerbeck, während Bonsirven übersetzt: „Si le terme arrive et qu'ils ne se marrient pas“), so sind sie von dem Seinigen zu unterhalten (Bonsirven: „la fiancée est nourrie aux frais du mari“)¹⁶. Wie das näherhin zu verstehen ist, zeigt Kethuboth 57b (bei Strack-Billerbeck a. a. O.): „Komm und höre; wenn sich jemand mit einer Jungfrau verlobt hat, so gibt man ihr, gleichviel ob der Mann sie (zur Hochzeit) auffordert und sie (diese) hinausschiebt, oder ob sie ihn auffordert und der Mann hinausschiebt, 12 Monate Zeit von der Stunde der Aufforderung, aber nicht von der Stunde der Verlobung an“. Ein wiederholt anonym angeführtes Wort zu Spr 13, 12 („Lang hingezogenes Har-

¹⁶) Text bei *Strack-Billerbeck*, Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch, II. München 1924, 397 f, bei *J. Bonsirven*, *Textes Rabbiniques*. Rom 1955, 1250.

ren macht das Herz krank; ein Lebensbaum aber ist ein erfüllter Wunsch“) lautet: „Lang hingezogenes Harren usw., das geht auf den, der sich mit einem Weib verlobt und sie nach der bestimmten Zeit heiratet. Ein Lebensbaum aber usw., das geht auf den, der sich mit einem Weib verlobt und sie sofort heiratet“¹⁷. Was will also diese Vorschrift bezüglich des Unterhalts der nicht zur bestimmten Zeit geheirateten Braut anders, als diese schützen und ein unberechtigtes Hinausschieben der Hochzeit (was vor allem eine Last für die Braut bedeutete, wenn sie am Ende vielleicht überhaupt nicht geheiratet wurde) verhindern. Zieht die Braut die Hochzeit (aus einem verständlichen Grund) hinaus, dann wird durch die gleiche Vorschrift der Bräutigam zur Entscheidung gedrängt. Einen „Dauerverlobungszustand“ aus den angeführten Texten herauslesen kann man nur mit mehr als bloß exegetischer, philologischer Einsicht. Man kann die Unterhaltsvorschrift gut mit der Sicherung der hebräischen Sklavin-Nebenfrau durch den Gesetzgeber Ex 12, 7–11 vergleichen: „Wenn ein Mann seine Tochter als Sklavin verkauft, soll sie nicht so wie die Sklaven entlassen werden. Hatte er (der Käufer) sie nun für sich bestimmt, und sie wird ihm mißfällig, dann lasse er sie loskaufen. Sie fremden Leuten zu verkaufen, wenn er sie verschmäht, dazu ist er nicht befugt . . . Nimmt er sich noch eine andre, so darf er sie in der ihr zukommenden Fleischkost, Kleidung und Beiwohnung nicht verkürzen. Wenn er ihr diese drei Pflichten nicht erfüllt, so darf sie unentgeltlich, ohne Entschädigung, frei weggehen.“ Hier wie dort wird für einen Fall, der zu einer Gefährdung führt, eine Schutzbestimmung erlassen. In keinem der beiden Fälle sind wir zur Annahme berechtigt, daß solche Schutzbestimmungen für Ausnahmefälle einen Dauerzustand geregelt hätten, von dessen Existenz wir noch dazu weniger als nichts wissen.

Was ein halbes Jahrhundert später in Korinth unter dem Einfluß paulinischer Askese und Eschatologie vielleicht möglich war, ist mit einem allgemein jüdischen Milieu (dort soll es nämlich nach Schwank diesen „Dauerverlobungszustand“ gegeben haben) kaum vergleichbar. Selbst Laurentin, der in bezug auf die Enthaltensamkeitsideen des zeitgenössischen Judentums grundsätzlich nach exegetischen Höchstsätzen interpretiert, getraut sich lediglich festzustellen, daß Maria das, was ein halbes Jahrhundert später auf dem Niveau einer mittleren Christengemeinde durch Paulus möglich geworden sei (1 Kor 7, 8. 32–38), kraft ihrer hohen seelischen Qualitäten antizipiert habe. Josef hat nach Laurentin am wahrscheinlichsten ähnliche Ideen in Essenerkreisen angenommen¹⁸. Aber selbst

17) Strack-Billerbeck, a. a. O., 398.

18) Structure . . ., 188. – Zur Deutung von 1 Kor 7 vgl. neuestens den sehr beachtenswerten Artikel „Super virgine sua“ von J. Leal, in: Verbum Domini 35 (1957) 97–102: nach L. behandelt Paulus im ganzen 7. Kap. das Sexualproblem nach seiner personalen und individuellen Seite. Vv. 36–38: quid debeant facere iuvenes qui aliquam mutuam habent relationem. Procedantne ad matrimonium an virginitatem servent? (S. 99) . . . cum virgine, quae sua dicitur ob speciale et a nobis ignotum vinculum (S. 102). – Hier könnte man nämlich weiterfragen, ob die beiden überhaupt verlobt gewesen seien (darüber handle ich demnächst in einem eigenen Artikel).

wenn man in essenischen Ordensgemeinden ehelos gelebt hat, oder vielleicht sogar „in der Welt“ in essenischem Geist auf die Ehe verzichtet hat, wo findet man denn irgendeinen Hinweis darauf, daß man im gleichen Geist auch noch geheiratet hätte, um dann die Ehe doch nicht zu vollziehen? Nach den Berichten von Josephus und Philon gab es Essenergruppen, die nur zur Kinderzeugung heirateten, sich sonst aber (sobald die Frau empfangen hatte) enthielten; im allgemeinen aber heirateten die Essener nicht: „sie verachten die Ehe, aber adoptieren Kinder . . . sie heiraten nicht, weil sie die Ausschweifungen der Frauen kennen und überzeugt sind, daß keine Frau einem einzigen Mann allein die Treue wahrte“ (Josephus, B. Jud. 2, 8, 2 — Niese IV, 176 f).

Bei Euseb wird uns ein Fragment Philons überliefert (Praep. Ev. 8, 11 — Mras GCS 43/1, 456 f), worin festgestellt wird, daß die Essener deshalb nicht heiraten, „weil die Ehe ihre eigene Ordensgemeinschaft auflösen würde, weil die Frau egoistisch und maßlos eifersüchtig ist, weil ihr nichts leichter fällt, als die Sitten der Männer zu verderben. Zudem übt sie auf Aug und Ohr derer, die sie täuschen will, unverschämt ihre Verführungskünste aus . . . hat sie Kinder, dann wird sie arrogant und herausfordernd, frech und schamlos . . .“ Wer das Alte Testament kennt, weiß, woher diese Farben geliehen sind: Aus der Spruchliteratur: Nur daß sie dort dem Mann den Blick schärfen und den Ernst der Wahl bewußt machen sollen, während sie hier im Sinn der bekannten Thoraverschärfung verabsolutiert werden. Wenn die Enthaltensamkeit der Essener gelegentlich mit der Gottesliebe in Zusammenhang gebracht wird, als wäre dies der erste und tiefste Grund dafür, worauf Laurentin so sehr pocht¹⁹, dann kann man das nur über diesen Weg der Gesetzesverschärfung verstehen: Nicht die Liebe zu Gott als solche, sondern die Liebe zum Gesetz Gottes in seiner strengsten und unbittlichsten Form ist das treibende Motiv in der Askese dieser Sektengruppen. Mit der christlichen Jungfräulichkeit hat solcherart Asketismus soviel zu schaffen wie die Häresie mit dem Dogma.

Auf welchem Weg man im übrigen zu den weittragendsten Schlußfolgerungen zu gelangen pflegt, soll an einem Beispiel aufgezeigt werden. Laurentin²⁰ macht darauf aufmerksam, daß in der Kriege-rolle von Qumran den Frauen verboten werde, das Schlachtfeld der Söhne des Lichts während der Dauer des eschatologischen Kriegs zu betreten (7, 3 f); er zitiert den Text in der Übersetzung von Vermès: „Kein Knabe, auch nicht eine Frau darf sich auf ihr (Schlacht-) Feld begeben nach ihrem Auszug von Jerusalem und ihrem Aufbruch zum Kampf bis zu ihrer Rückkehr.“ Dieser Text wird daraufhin mit Vermès dahin kommentiert, daß die Söhne des Lichts der Heerschar des Himmels angegliedert sind und deshalb in der Nähe Gottes ein engelgleiches Leben führen müssen, ähnlich wie Moses in der rabbinischen Literatur gezeichnet wird, der sich nach seiner Begeg-

19) a. a. O., 186 f.

20) a. a. O., 180 f; vgl. dazu ausführlicher J. B. Bauer, in: *Revue de Qumran*, 1 (1958) 277 f.

nung mit Gott im Dornbusch fortan des ehelichen Umgangs mit seiner Frau enthalten haben soll. Offenbar hat sich weder Laurentin noch Vermès darüber Gedanken gemacht, warum auch „kein Knabe“ mit ins Feld ziehen darf. Denn dann wären sie mit ihrer Interpretation etwas vorsichtiger gewesen. Die Knaben geben nämlich das Stichwort für die richtige Deutung: Es dürfen weder Knaben noch Huren mitziehen. Das ist allein gemeint. Man braucht nur die Oracula Sibyllina zu vergleichen: Die Frommen reinigen die Hände mit Wasser, ehren den Ewigen und nach Gott die Eltern, halten auf heiliges Lager und treiben nicht Päderastie (III, 592–596); „Nimm dich vor Ehebruch in acht und scheue männliches Lager“ (III, 764); Die Frommen „hegen nicht nach fremdem Lager schändliches Verlangen, auch nicht nach der unnatürlichen Unzucht“ (IV, 33 f); „Nicht mehr gibt's fortan bei den sterblichen Menschen Gewalttat, schändlichen Ehebruch *nicht*, noch ruchlose Liebe zu Knaben“ (V, 429 f).

Nicht anders liegt das von Schwank (a. a. O., 320) hervorgehobene Beispiel aus dem Testament des Ruben (6, 2), das Reinheit der Gedanken und Bewahrung der Sinne vor den Weibern rät, um der Hurerei vorzubeugen, wie das im Kontext unmittelbar vorher und unmittelbar nachher ausdrücklich gesagt wird: Von Gedanken an Ehelosigkeit und Jungfräulichkeit kann überhaupt nicht die Rede sein. Was es mit den Therapeuten auf sich hat, und welche Triebkräfte in ihren Klöstern am Werk waren, wissen wir nicht. Lagrange hatte sogar ihre Existenz angezweifelt. Es mochten ähnliche Thorafanatiker gewesen sein wie die Qumranleute. Die grundsätzlichen Unterschiede zwischen diesen Sekten und der Lehre Jesu hat letzters E. Stauffer in ihrer ganzen Unvereinbarkeit sehen gelehrt²¹. Es zeigt wohl die ganze eingefrorene, ausweglose Situation der Verfechter eines Jungfräulichkeitsvorsatzes Marias, daß sie dort Schützenhilfe suchen, wovon sich im übrigen Christus am entschiedensten losgesagt hat, wovon die Anfänge des Christentums klar distanziert werden müssen (gerade gegen vorschnelle Behauptungen bezüglich einer Abhängigkeit von dort).

Wie kommt man überhaupt zu dem Postulat eines Jungfräulichkeitsvorsatzes bei Maria? Im Grunde sind es nicht exegetische Überlegungen etwa im Anschluß an Lk 1, 34, sondern Spekulationen und Dezenzgründe, die zu der Forderung eines Jungfräulichkeitsideals anachronistischer Färbung in der hl. Jungfrau verleiten: sie ist die Virgo Virginum, also muß sie alle irgendwie denkbaren Vorzüge einer christlichen Virgo in sich vereinigen und das in der höchsten Vollkommenheit, also muß sie sich auch durch einen Vorsatz, wenn nicht sogar durch ein Gelübde zur immerwährenden Jungfräulichkeit verpflichtet haben und nicht nur das: sie muß dies auch schon in jungen Jahren getan haben; sonst könnte sie später durch ein anderes Mädchen übertroffen worden sein und einen ihrer Vorzüge einbüßen. Das führt soweit, daß man sich nicht gescheut hat, anzunehmen, die hl. Jungfrau habe ihr Gelübde schon beim Erlangen des Vernunftgebrauchs

21) Jesus und die Wüstengemeinde am Toten Meer. Stuttgart 1957.

abgelegt. Nun soll aber Maria den Vernunftgebrauch schon in primo instanti conceptionis suae erlangt haben, wie A. Martinelli sich unter Heranziehung von an die siebzig neuen Gewährsmänner zu zeigen bemüht (Marianum 17 [1956] 473–526). Wer wagt es sich auszumalen, was da in einem Augenblick schon alles geschehen sein müßte, am Anfang jenes Stadiums, von dem jeder „Sterbliche“ mit Weish 7, 1 f bekennt: „similis omnibus . . . in ventre matris figuratus sum caro, decem mensium tempore coagulatus sum . . .“ Wenn jemand derartige Vollkommenheitsolympiaden theologisch geschmacklos und ungenießbar fände? Wenn jemand wenigstens hier mit aller Mühe die behauptete Dezenz in diesen Dezenzbeweisen nicht fände?

Sieht man auch die letzten Veröffentlichungen zu Lk 1, 34 an, dann gewahrt man dort, wo ein Autor sich für die Jungfräulichkeitsthese entscheidet, stets das Argumentieren mit diesen und ähnlichen Überlegungen und nicht mit exegetischen Grundsätzen²². Man kann auf Grund von Dezenzbeweisen auch das genaue Gegenteil wahrscheinlich machen, wie das nicht nur bei Schmaus²³ und Guardini²⁴, sondern vor allem in den glänzenden Darlegungen W. Hillmanns²⁵ augenfällig wird. Gerade bei dem letzten wird das heilsgeschichtlich gänzlich Anachronistische des gewohnten Dezenzbeweises herausgestellt und abgelehnt. Hillmanns Darlegungen seien grundsätzlich anerkannt und allgemein empfohlen: von einer verkürzten Wiedergabe muß in unserem Rahmen abgesehen werden.

Gern wird auch auf eine göttliche Führung der hl. Jungfrau durch den Heiligen Geist gepocht. Allein, und das scheint uns ein schwerwiegendes Gegenargument zu sein, wieso sollte Maria nur auf die Jungfräulichkeit vorbereitet werden und nicht auf die Mutterschaft, schärfer formuliert: wenn Maria von jeder Begierlichkeit, von dem fomes libidinis von allem Anfang frei war, wozu faßt sie dann einen Jungfräulichkeitsvorsatz? Muß sich dieser Vorsatz nicht allein gegen die Mutterschaft richten, wie dies in der Weihnachtspredigt Gregors von Nyssa klar zum Ausdruck kommt?

Wenn Maria zudem, wie wir heute wissen, von der Erbsünde gänzlich frei war, hätte dann, so möchte man fragen, der Ehewille in ihr die Hingabe an Gott auch nur irgendwie beeinträchtigt? Von ihr aus betrachtet, befand sie sich in einem status, der in etwa mit dem der Stammeltern vor deren Fall verglichen werden muß. In einem solchen status dürfte aber wohl kaum jener nach dem Fall allgemein menschliche Verhaltenszustand vorliegen (nämlich des ungeordneten Ver-

22) Vgl. neuestens *Severiano del Paramo*, in: *Estudios Biblicos* 16 (1957) 161–185; *C. P. Ceroke*, in: *Catholic Biblical Quarterly* 19 (1957) 329–342; *J. Galot*, in: *Nouvelle Revue Théologique* 89 (1957) 463–477.

23) *Kath. Dogm. V (Mariologie)*. München 1955, 117–120.

24) *Die Mutter des Herrn*. Würzburg 1955, 33 f.

25) *Wissenschaft und Weisheit* 19 (1956) 161 f.

haftetseins an das Geschöpfliche, an den Ehepartner), dessen man sich geradezu begeben muß, um Gott „ungeteilt“ anhängen zu können (1 Kor 7, 35). Von Maria her angesehen, dürfte ihr Wille zur Hingabe an Gott schwerlich durch ihren Entschluß zur Mutterschaft beeinträchtigt worden sein, wenn unsere spekulativen Überlegungen das Richtige treffen.

Man hat die längste Zeit die Jungfräulichkeit Mariens gegenüber der Mutterschaft unerhört betont, ja man hat gegen alle biblische Aussage („*sie gebar* . . . Lk 2, 7) den Gebärrakt geradezu verleugnet²⁶, um eine falsch verstandene integritas in partu aufrechterhalten zu können. Davon kommt man heute wieder ab und findet langsam zu einer biologisch und theologisch richtigen Sicht zurück (Das Hauptverdienst hieran hat A. Mitterer mit seinem Werk, insbesondere: *Dogma und Biologie der hl. Familie*, Wien, Herder 1952). Mitterer betont das Element der Mutterschaft Marias wieder gebührend und findet in zahlreichen Rezensionen den Beifall namhafter Theologen²⁷. Eine ähnliche Korrektur zeitbedingter Fehlsicht dürfte sich auch bezüglich der postulierten Jungfräulichkeitsideen bei Maria empfehlen, um so mehr als wir weder in der biblischen noch in der patristischen Überlieferung dafür einen sicheren Anhalt haben. Die gelegentlichen (mitunter einander widersprechenden) Bemerkungen Augustins oder Gregors von Nyssa stehen doch sehr vereinzelt da²⁸, und ein so bedeutender Mariologe wie Ambrosius kennt keinen Jungfräulichkeitsvorsatz Marias²⁹.

26) Vgl. das schon sehr früh bekannte Agraphon „*peperit et non peperit*“, A. Resch, *Agrapha*. Leipzig 1906², 305 f, dazu Orac. Sib. I, 323ab, siehe zum Ganzen mit Vätertexten J. B. Bauer, *Die Messiasmutter in den Oracula Sibyllina*, in: *Marianum* 18 (1956) 118–121.

27) Vgl. P. Nöber, in: *Verbum Domini* 31 (1953) 49–51; ferner A. Mitterer, *Parthenogenese und Theologie*, in: *Theologie und Glaube* 45 (1955) 113–119.

28) Wie bekannt, spricht Augustin seine auf Lk 1, 34 gegründete Ansicht vom Jungfräulichkeitsvorsatz Marias de virg. 4, 6 (PL 40, 398), sermo 225, 2 (PL 38, 1096) und 291, 5 (PL 38, 1319) aus. De virg. ist 401 verfaßt, s. 291 an einem 24. Juni 412–416 (nach A. Kunzelmann, *Misc. Agost. II*. Rom 1931, 467); nicht zu datieren aber ist s. 225 (Kunzelmann, a. a. O., 427: an einer Osternacht). Dagegen wird von den Verfechtern der augustianischen Meinung ein Text des Kirchenlehrers meist unbeachtet gelassen (z. B. Bardenheuer, *BSt* 10/3 [1905]; Ph. Friedrich, *Die Mariologie des hl. Augustinus*. Köln 1907; F. Hofmann, in: *Lex. de Marienkunde*, Lf. 3/4 [1959] 458; M. Pellegrino, *Maria Santissima nel pensiero di S. Agostino*, Rom 1954, 6 u. 11 f u. a.; die bei Altaner [1958⁵] 404 genannte Arbeit von E. del Sgdo Corazón Pedro, in: *Estudios Josephinos* 4 [1950] 150–187 [hl. Joseph bei Aug.] ist mir unzugänglich); C. Jul. 5, 12, 48 (PL 44, 811) steht nämlich über Joseph folgendes: *Neque enim cum eam vidisset iam virginem sacram divina fecunditate donatam, ipse aliam quaesivit uxorem, cum utique nec istam quaesisset, si necessariam coniugem non haberet, sed vinculum fidei coniugalis non ideo iudicavit esse solvendum, quia spes commiscendae carnis ablata est*. Das Problem liegt nun darin: Wie konnte der Kirchenvater beide Meinungen nebeneinander vertreten? Oder hat er sich überhaupt über die Haltung des hl. Joseph zu Maria (der „gottgeweihten“ Jungfrau) bei der Eheschließung bzw. über die Frage, ob Maria dem hl. Joseph vor der Eheschließung (Verlobung) von ihrem Gelübde gesprochen habe, nicht Rechenschaft gegeben? Oder hat Augustin gar seine Meinung später in etwa korrigiert? Denn es liegt doch auf der Hand, daß man nicht ohne weiteres annehmen darf, Augustin habe sich einerseits vorgestellt, daß Maria vor der Ehe Jungfrauschaft für immer gelobt habe, aber andererseits behaupte, Joseph habe eine normale Ehe eingehen und vollziehen wollen, sei aber durch Maria per piam fraudem getäuscht worden, was deren

Wir kommen zum Ende unserer Untersuchung: es dürfte sich gezeigt haben, daß eine einleuchtende und geradlinige Interpretation von Lk 1, 34 keinen Anhalt für einen Jungfräulichkeitsvorsatz Marias gibt, im Gegenteil, daß Maria sich Lk 1, 34 nur als noch nicht Heimgeführte bezeichnet. Zuletzt durften wir auf die Neuwertung der Mutterschaft Marias hinweisen: Von da her wird auch für Lk 1, 34 einer gesunden Exegese die Bahn freigegeben werden müssen.

Ehewillen betrifft. Aus diesem Dilemma kommt man nur durch die schon von Petrus Lombardus (angeführt bei Friedrich a. a. O., 123 f) Augustin unterstellte Auffassung heraus: Committens virginitatem suam divinae dispositioni consensit in carnalem copulam non illam appetendo, sed divinae inspirationi in utroque oboediendo. Das ist kein Weg. Man wird wohl annehmen müssen, daß Augustin sich keine Zusammenschau und kein Gesamtbild der Ereignisse zurechtgelegt hat, dann aber ist seine eigene Autorität aufs schwerste gefährdet, was unsere Frage angeht. Möglicherweise hat er auch später unter griechischem Einfluß gestanden, wie z. B. unter dem des Chrysostomus (vgl. B. Altaner, in: ZNW 44 [1952/53] 76–84). Über den Ehewillen Josephs äußert sich das allerdings Chrysostomus abgesprochene und einem arianischen Bischof Norditaliens (um 550) zugeschriebene lateinische Opus imperfectum (hom. 1, PG 56, 635, vgl. dazu Altaner, Patrologie [1958⁵] 335) ganz wie Aug. C. Jul. Desgleichen die Ps. augustinische Predigt s. 195, 6 (PL 39, 2110; gehört nach Dekkers, Clavis Patrum Latinorum, Nr. 368 vielleicht Ambrosius Autpertus). Gibt man sich einmal über das Unausgeglichene und Unfertige der augustinischen Sentenz Rechenschaft (Friedrich, 122 f bekennt, keinen Text Augustins über das Problem, wie sich Keuschheitsgelübde und wahre Ehe bei Maria vereinbaren lassen, gefunden zu haben), dann wird man sein Zeugnis nicht überschätzen. – Was Gregor v. Nyssa angeht (Augustin hat seine Schriften wohl nicht gekannt, wie Altaner, RBén 66 [1951] 54–62 zeigt), so verwarfen sich selbst Vertreter des Jungfräulichkeitsvorsatzes ausdrücklich gegen dessen Interpretation von Lk 1, 34: „Auf die Jungfrauschaft habe sie höheren Wert gelegt als auf die göttliche Mutterschaft. – Damit ist nicht nur der Sinn der Antwort Marias, sondern auch die Bedeutung des Vorsatzes oder Gelübdes durchaus verkannt“ (O. Bardenbeyer, a. a. O., 127).

Also die beiden Kronzeugen für die sogenannte „traditionelle“ Erklärung von Lk 1, 34 versagen bei näherer Prüfung: der eine ist sich selbst nicht klar und einig, der andere „verkennt durchaus...“ Aber weil sie beide einmal die Idee von Marias Vorsatz hatten, übersieht man um dessentwillen allein den ungangbaren Weg, auf dem sie zu dieser Idee gekommen sind, ja man muß ihnen Vorwürfe unmittelbar in Bezug auf die behandelte Frage machen, schätzt sie aber gleichwohl in einem einzigen kleinen Punkt, den man annehmen will: es ist doch evident, daß man nicht mit Autoritäten beweisen kann, deren Autorität man selbst in dem gleichen Fall, in dem man sie gelten lassen will (nach welchen Kriterien?), verschiedentlich einschränken muß (nach welchen Kriterien?).

29) J. Hubn, Das Geheimnis der Jungfrau Mutter Maria nach dem Kirchenvater Ambrosius. Würzburg 1954, 217 f; vgl. Ders., in: Lex. d. Marienkunde, Lf. 1 (1957) 178–185. – Wie Huhn verschiedentlich hervorhebt, hat Ambrosius doch mehr an eine „eigentliche Ehe“ zwischen Maria und Joseph gedacht, wie sie von manchen Vätern in Abrede gestellt wurde; dabei erkennt Ambrosius das Wesen der Ehe im ehelichen Consens (pactio coniugalis), nicht in der defloratio virginitatis (de inst. virg. 41): man müßte sich einmal fragen, inwieweit eine derartige pactio coniugalis ein votum virginitatis zugelassen oder ausgeschlossen hätte, ob also Ambrosius mit seiner Feststellung sich nicht sogar gegen einen derartigen Vorsatz Marias wendet.

KLERUS UND MILITÄRDIENST

Von Albert Dänhardt

Der Kirche, ihrer Natur und Aufgabe widerspricht kaum etwas so sehr wie Kampf und Krieg. Wir empfinden es schmerzlich, daß trotz aller Predigt der christlichen Forderung von Liebe und Frieden es die Kirche in keiner Periode ihrer Geschichte vermocht hat, die Völker von der Unmenschlichkeit jedes Krieges so nachhaltig zu überzeugen, daß ihre Herrscher auf dieses Mittel der Auseinandersetzung vollständig verzichteten; wohl aber hat sie ihre Geistlichen, auf die sie einen unmittelbaren Einfluß hatte, durch kanonische Sanktionen verpflichtet, sich von jedem Kriegsdienst vollkommen fernzuhalten. — Nachstehend soll versucht werden, in einem geschichtlichen Überblick, der sich bis zum Reformkonzil von Trient erstreckt, aufzuzeigen, wieweit es der Kirche gelungen ist, diese Grundsätze in ihrem Klerus zu verwirklichen.

Die Stellungnahme der Frühkirche zum Militärdienst der Kleriker

Es ist nicht anzunehmen, daß schon in den allerersten Zeiten des Christentums von einer Autorität der jungen Kirche formelle Bestimmungen über den Militärdienst der Christen oder der Kleriker erlassen worden sind, noch weniger, daß solche heute nachweisbar wären. Wohl aber können Erwägungen angestellt werden, die es ermöglichen, die innere Einstellung der Kirche zu Krieg und Waffendienst aus ihrem Wesen und dem ihres Priestertums schon für die ersten Zeiten ihrer Existenz abzuleiten und damit die grundsätzliche Haltung der Kirche zu diesem Problem festzustellen, die später dann zum Erlaß einschlägiger gesetzlicher Anordnungen geführt hat.

Das formende Prinzip, das von Anfang an Lebensauffassung und Berufsgestaltung der christlichen Geistlichen bestimmte, konnte nur der Wille Jesu Christi sein, in dem die Kirche ihren Stifter und den Begründer ihres Priestertums erkennt¹. Nach ihm war es eine Hauptaufgabe der Kirche, die Mission fortzuführen², die er selbst in seinem irdischen Leben begonnen hatte: Die Rettung und Heiligung der Seelen³. Alles, was mit dieser Aufgabe nicht vereinbar war, hatte vor dieser beruflichen Zielsetzung zurückzutreten. Es ist nun nicht zu bezweifeln, daß der Militärdienst, besonders der kämpferische Einsatz im Kriege mit

1) Conc. Trid., sess. XIII, de sacr. ordinis, C. 1: „Sacerdotium . . . a Domino Salvatore nostro institutum esse . . . catholicae ecclesiae traditio semper docuit.“

2) Mt 28, 18 ff; Mk 16, 15 ff; Lk 24, 47; Apg 1, 8.

3) Mt 18, 11; Lk 19, 10.

Waffen, die Verwundung und Tötung von Menschen Betätigungen sind, die wie keine anderen sonst der geistlichen Berufung und der priesterlichen Aufgabe der Kleriker widerstreiten. Durch ihre Ordination sind die Priester als Diener und Sachwalter Gottes charakterisiert⁴; zugleich ist damit ihre seelische Ausrichtung und ihr gesamtes berufliches und menschliches Tun klar umrissen und festgelegt. Als „Vicarius Christi“⁵ hat der Priester den Menschen immer wieder die Friedenswege Gottes aufzuzeigen und den Friedenwillen Christi zu predigen und ihn beispielhaft selber zu erfüllen. Von einer solchen selbstverständlichen Auffassung des geistlichen Amtes führt ideologisch und praktisch keine Brücke zu militärischen Dienst und Gebrauch von Waffen.

Dennoch ist, wie man weiß, der Begriff des Soldatentums in den geistlichen Raum der Kirche übernommen worden, freilich, wie sich von selbst versteht, nur in einem sehr übertragenen Sinne. Der Apostel Paulus hat die Bezeichnung von der „Militia Christi“ geprägt und sie auf das neutestamentliche Priestertum bezogen⁶. Die missionarische Aufgabe der Kirche als Erfüllung eines unabdingbaren Auftrages ihres Stifters schien dem hl. Paulus offenbar in diesem Begriff für die Träger des geistlichen Amtes in besonders klarer Prägnanz wiedergegeben. So haben sich die geistlichen Glieder der Kirche tatsächlich als Soldaten Christi gefühlt, für dessen übernatürliches Reich sie Welt und Menschheit durch die der Kirche eigenen geistigen Mittel erobern sollten. Ihre ausschließliche Verpflichtung auf Christus und die daraus fließende ebenso ausschließliche seelische und berufliche Bindung an ihn vertrug keine andere Festlegung, die einen bestimmenden Einfluß auf ihr Leben hätte nehmen können. Das aber wäre mit Notwendigkeit der Fall gewesen, wenn ein Geistlicher der christlichen Kirche Soldat geworden wäre; er hätte sich beim Eintritt in den militärischen Dienst naturgemäß durch den Fahneneid dem heidnischen Kaiser verpflichten müssen⁷. Jedem christlichen Priester wäre eine solche Tat als unverzeihbare Untreue gegenüber seinem göttlichen Herrn erschienen.

Ganz unmöglich wäre sodann einem Kleriker der Kirche die Teilnahme an den religiösen Zeremonien des Kaiserkultes und der heidnischen Opfer gewesen, zu der die einzelnen Truppenteile bei bestimmten Gelegenheiten regelmäßig befohlen wurden und von denen sich kein Soldat fernhalten durfte⁸. Ferner ist auf den oft vorgekommenen Fall hinzuweisen, daß Truppeneinheiten aktiv in die

4) Summa Theol., Suppl., qu. 18. 4., in corp.: „... sacerdos ... minister et instrumentum Dei tamquam principaliter agentis“.

5) Conc. Trid. sess. XIV, de poenit., c. 5: „... Jesus Christus ... sacerdotes sui ipsius vicarios reliquit.“

6) 2 Tim 2, 3.

7) Tertullian, De corona, c. 11: „Credimusne humanum sacramentum divino superduci licere et in alium dominum respondere post Christum?“ Migne PL II, 91.

8) Eusebius, Hist. eccl. 10, 8: (Licinius) „... cunctos in urbibus militantes, nisi daemonibus sacrificare mallent, exauctorari et honore militiae spoliari iubet.“ Migne PG XX, 898.

Verfolgungsmaßnahmen und in den Vernichtungskampf des Römischen Kaiserreiches gegen die Glieder und die Organisation der christlichen Kirche eingesetzt worden sind⁹. Es ist unmöglich zu denken, daß ein Christ und Kleriker sich an einer solchen Aktion hätte beteiligen können.

Alle diese Gegebenheiten hätten einzeln und für sich genommen vollständig genügt, jedem Geistlichen der Frühkirche die Unvereinbarkeit des priesterlichen Amtes mit dem militärischen Dienst klar vor Augen treten zu lassen, wenn jemals überhaupt diese Frage ernsthaft erörtert worden wäre. Rein äußerlich wäre aber schon für die strikte Ablehnung des Soldatendienstes die Tatsache ausreichend gewesen, daß auch der Dienst im Heere neben sich keine andere berufliche Bindung und Tätigkeit duldete. Auf lange Jahre, wenn nicht bis fast zum Ende des Lebens wäre den Priestern in jeder Beziehung die Erfüllung ihrer Mission unmöglich geworden¹⁰.

Diese Tatsachen waren die Veranlassung, daß es später zu der Aufstellung von Anweisungen und Irregularitäten kam, durch die die kanonische Gesetzgebung allen den Zugang zum priesterlichen Amt oder die Ausübung einer bereits empfangenen Weihe verbot, die als Soldaten in einem Kriege gekämpft hatten oder einem Heere als der militärischen Kommandogewalt noch unterstellte Mitglieder angehörten¹¹.

Direkte Äußerungen kirchlicher Autoritäten zum Problem des Kriegsdienstes finden sich jedoch verhältnismäßig spät. Die ersten stammen etwa aus dem Jahre 170, also aus der Zeit Mark Aurels¹². Das Christentum hatte damals angefangen, auch die Angehörigen des Militärs zu erfassen. Mehr und mehr konvertierten Soldaten und Offiziere zum Christentum, die im Ernstfall auch zum Einsatz des Lebens für ihre christliche Glaubensüberzeugung bereit waren. Neben Eusebius¹³ haben wir dafür als Zeugen Origenes, der allerdings nur kurz zur Frage des Kriegsdienstes von Christen spricht¹⁴. Ausführlicher äußert sich Tertullian; er hebt ausdrücklich die Zugehörigkeit von Christen zum römischen Heere hervor¹⁵ und stellt dabei die grundsätzliche Frage, ob für Christen der

9) Ebenda: „Porro cum Constantino bellum inferre statuisset, simul etiam adversus summum omnium Deum, quem a Constantino coli cognoverat, praeliari instituit.“ Migne PG XX, 895.

Ferner ebenda: „Deum ipsum utpote Constantini adiutorem ejus, qui adjuvabatur, loco, adoriri decrevit.“ Migne PG XX, 898.

10) Die Dienstzeit beim römischen Heere betrug in den nachchristlichen Jahrhunderten 20 und mehr Jahre. S. J. Marquardt, Röm. Staatsverwaltung, Bd. II, S. 539.

11) Vgl. Dänhardt, Theol. Jahrbuch. Leipzig 1959, S. 232 ff.

12) Vgl. A. Harnack, Militia Christi, S. 47.

13) Eusebius berichtet in seiner Hist. eccl. mehrfach von Märtyrern, die Soldaten waren. So in VI, 41 (Migne PG XX, 611 f) und in VI, 5 (Migne, a. a. O., 531).

14) Contra Celsum 4, 82: „... imago bellorum, quae gerunt apes, nobis documento sunt, quomodo juste et ordinate gerenda bella sint, si quando geri opus est“. Migne PL XI, 1153.

15) L. ad Scapulum, c. 4: „Marcus quoque Aurelius in Germanica expeditione christianorum militum orationibus ad Deum factis, imbres in siti illa impetravit.“ Migne PL I, 702 f.

militärische Dienst in einem der heidnischen Heere jener Zeit sittlich erlaubt sei, und verneint sie sofort selbst mit großer Heftigkeit¹⁶. Mit am stärksten bewegt ihn dabei, daß üblicherweise die Leichen der gefallenen oder verstorbenen Soldaten verbrannt würden, was von der Kirche für ihre Mitglieder verboten sei; er nennt weiterhin die befohlene Bewachung der Götzentempel durch die Soldaten¹⁷, wobei die Wachmannschaften in den Tempeln auch ihre Mahlzeiten einnahmen¹⁸; auch dies sei den Christen nicht erlaubt, wiederum durch eine Anweisung des hl. Paulus¹⁹. Ferner dürfe ein Christ nicht Befehle und Losungen von heidnischen Offizieren annehmen, nachdem er sie schon von Gott erhalten habe²⁰. Tertullian möchte den Eintritt von Christen in das Heer der heidnischen Römer geradezu als Fahnenflucht bezeichnen, als ein Überlaufen vom Heerlager des Lichtes zum Lager der Finsternis²¹.

Diese Gründe und noch weitere, die Tertullian für seine scharf ablehnende Haltung anführt²², mögen zum Teil weit hergeholt und sogar übertrieben erscheinen; aber sie sind von ihm durchaus ernst gemeint. Vielleicht zeigt sich auch in dieser rigorosen Stellungnahme Tertullians „düsterer, überstrenger Sinn, (seine) zu Extremen geneigte Natur“²³, die ihn später aus der Kirche herausführen sollte, weil sie ihm nicht hart genug erschien und die er, allerdings vollkommen unberechtigt, der Laxheit beschuldigte²⁴. Sicher ist jedoch, auch wenn man von der besonders starren Haltung Tertullians absieht, daß für die Kirche der ersten Jahrhunderte eine unübersteigbare Kluft zwischen Soldatendienst und Priestertum bestand. „Arbeite als guter Soldat Christi“, hatte Paulus vom Priester gefordert und hinzugefügt: „Niemand, der für Gott Kriegsdienste leistet, mischt sich in weltliche Angelegenheiten ein“²⁵. Der Gegensatz, den der hl. Paulus aufstellt, ist offensichtlich: Kriegsdienst für Gott und, allerdings nur allgemein gefaßt, weltliche Angelegenheiten (*αἱ τοῦ βίου πραγμάτων*), unter denen aber der Waffendienst, auch schon wegen der prägnanten Formulierung des Pauluswortes, sicher mit an erster Stelle zu verstehen ist.

16) De corona, c. 11. Migne PL II, 91.

17) A. a. O.: „Et cremabitur ex disciplina castrensi christianus, cui cremare non licuit, cui Christus merita ignis indulsit?“

18) „Et excubabit pro templis, quibus renuntiavit?“

„Et coenabit illic, ubi Apostolo non placet?“

„Et quos interdum exorcismis fugavit, noctibus defensabit?“

19) 1 Kor 8, 10.

20) „Et signum portabit a principe, qui jam a Deo accepit?“

21) „Ipsum de castris lucis in castra tenebrarum nomen deferre transgressio est.“

22) A. a. O.: „Credimusne . . . licere . . . ejurare patrem ac matrem et omnem proximum quos et lex honorari et post Deum diligere praecipit?“

„ . . . incumbens et requiescens super pilum, quo perfossum est latus Christi“.

„Vexillum quoque portabit aemulum Christi.“

23) *Rauschen-Altaner*, Patrologie, S. 91.

24) Ebenda.

25) 2 Tim 2, 3 f.

Tatsächlich ist aus den ersten Jahrhunderten kein Fall bekannt geworden, daß ein Kleriker Militärdienst geleistet hat²⁶. Selbst wenn wirklich einmal in Verwirrung ein Geistlicher dies getan hätte, dann würde ihn die Kirche mit Sicherheit aus den bezeichneten Gründen nicht in seinem Amte belassen haben.

Unter den Gründen, mit denen die Synode von Antiochien i. J. 269 die Absetzung des Paul von Samosata von seinem bischöflichen Amte motivierte, war entscheidend, daß er weltliche Ämter angenommen hatte²⁷. Noch sicherer hätte die freiwillige Meldung eines Klerikers zum Kriegsdienst jede kirchliche Obrigkeit zu ähnlichen Maßnahmen kommen lassen. Wenigstens für die spätere Zeit fehlte dafür nicht die besondere gesetzliche Handhabe. Der Apostolische Kanon 83 bzw. 82 verfügt die Absetzung von Klerikern, die ihr geistliches Amt behalten wollten, obwohl sie zeitweise im Wehrdienst gestanden hatten²⁸. Es mag kontrovers sein, welcher Zeit die Abfassung dieses Kanon zugeschrieben werden muß²⁹, sicher ist er jedenfalls aus dem Geiste des Frühchristentums geboren, und die junge Kirche wird nach solchen eigentlich selbstverständlichen Grundsätzen verfahren haben, auch bevor sie gegebenenfalls die lang geübte Praxis als Gesetz schriftlich festlegte³⁰. Beispiele für Fälle ähnlicher Art sind in der Kirchen- und Rechtsgeschichte nicht selten³¹.

26) *Richert*, Die Anfänge der Irregularitäten bis zum ersten allgemeinen Konzil von Nicäa (in: *Straßburger Theologische Studien*, 4. Bd., Heft 3, S. 114).

27) *Hefele*, Conciliengeschichte I, S. 139.

28) Ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος στρατεία σχολάζων καὶ βουλόμενος ἀμφοτέρω κατέχειν, Ῥωμαϊκὴν ἀρχὴν καὶ ἱερατικὴν διοίκησιν, καθαιρεῖσθω· τὰ γὰρ τοῦ Καίσαρος Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ Θεοῦ τῷ Θεῷ. – *Hefele*, a. a. O., I, 825.

29) *Hefele* äußert in Conciliengeschichte I, S. 826, Anm. 1 und ebenda S. 797, daß dieser Kanon dem 7. Kanon der 4. allgemeinen Synode von Chalcedon (451) nachgebildet sei, also jung wäre (nach *Drey*, Neue Untersuchungen über die Konstitutionen und Canones der Apostel, S. 249 und 411). Dieser Annahme widerspricht jedoch *Fr. X. Funk* in: „Die Apostolischen Konstitutionen, S. 187 f, wo er sagt, es ließe sich durch nichts beweisen, daß der Apostolische Kanon 83 (82) dem c. 7 der 4. allgemeinen Synode nachgebildet wäre. Funk ist der Meinung, daß die Abfassung des Kanons wohl nicht vor Anfang des 5. Jahrhunderts anzusetzen sei, aber auch nicht später. Der in dieser Auseinandersetzung so oft genannte c. 7 der 4. allgemeinen Synode lautet: Τοὺς ἅπαξ ἐν κλήρῳ καταλεγμένους, ἢ καὶ μονάσαντας ὥρυσαν μὴτε ἐπὶ στρατείαν μὴτε ἐπὶ ἀξίαν κοσμικὴν ἐρχεσθαι ἢ τοῦτο τολμώντας καὶ μὴ μεταμελομένους, ὥστε ἐπιστρέφει ἐπὶ τοῦτο δὲ διὰ θεὸν πρότερον εἴλοντο, ἀναθεματίζεσθαι. – *Hefele*, a. a. O. II, 511. Aufgenommen in das Corpus jur. can. als c. 3., C. XX, q. 3.

30) Auch *Hefele* schreibt a. a. O. I, S. 820, Anm. 2, allerdings in einem andern Zusammenhang, daß besondere Gesetze dieser Art von der alten Kirche nicht für nötig gehalten wurden. Erst als in späterer Zeit nicht mehr die erste Reinheit der Auffassung vom priesterlichen Amt im Klerus vorhanden war, mag sich eine besondere Gesetzgebung in dieser Richtung notwendig gemacht haben.

31) So oblag den Klerikern schon lange die Pflicht zur Rezitation des Breviers, bevor es durch ein eigentliches Gesetz vorgeschrieben war. Ähnlich verhält es sich mit dem Ehehindernis „disparitatis cultus“, das ebenfalls zuerst nur als praktische Übung bestand. Vgl. *Vermeersch-Creusen*, Epitome I, Nr. 140.

Bei ruhiger Wertung der inneren und äußeren Gründe, die die Haltung der Priester zum Soldatentum in der frühchristlichen Zeit bestimmten, dürfte als erwiesen zu gelten haben, daß für diese Periode der freiwillige Eintritt eines Klerikers in den Militärdienst unter keinen Umständen angenommen werden kann.

Zu fragen wäre noch, ob die Mitglieder des Klerus gegebenenfalls gesetzlich gezwungen werden konnten, Soldatendienste zu leisten. Auch hier kann die Antwort nur verneinend lauten. Zumindest müßte ein solcher Fall als höchst unwahrscheinlich bezeichnet werden, entsprechend den gesetzlichen Bestimmungen, nach denen die Rekrutierung für die römische Wehrmacht erfolgte.

Ursprünglich hatte in Rom der Wehrdienst als Bürgerrecht und Bürgerpflicht bestanden. Seit dem 2. Jahrhundert v. Chr. war jedoch von dieser Regel mehr und mehr abgewichen worden. Schließlich hatte Marius vollständig mit der alten Praxis gebrochen, den Census als Grundlage für die Einberufung zum Heere zu nehmen³². Die Rekruten wurden seitdem als Söldner angeworben und blieben für gewöhnlich fast ihr ganzes Leben im Heer. In der Praxis war es ein regelrechtes Vertragsverhältnis, das zwischen den Soldaten und dem Armeekommando bestand. Zum großen Teil waren es die Söhne der Soldaten, durch die die Gefallenen, Dienstuntauglichen und Ausscheidenden ersetzt wurden. Durch diese Entwicklung war das Heerwesen eine Angelegenheit von Berufssoldaten geworden, die sich besonders aus den ärmeren Volksschichten ergänzten³³.

Gesetzlich bestand jedoch dabei die allgemeine Wehrpflicht der Römischen Bürger weiter fort³⁴. Wirklich gefordert wurde sie jedoch sehr selten, seit Augustus nur noch für die Besatzungen der Städte, und grundsätzlich in großen Notzeiten auch einmal allgemein, wobei aber immer noch die Möglichkeit für die Dienst-

32) *Pauly-Wissowa*, Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Suppl. Bd. IV, Artikel „Kriegskunst“, Sp. 1068.

33) Vgl. *J. Marquardt*, Röm. Staatsverwaltung II, S. 539.

34) Daß die Wehrpflicht als solche noch bestand, ergibt sich zwar nicht unmittelbar aus den Gesetzestexten selbst, wohl aber aus ihrem Zusammenhang und der Interpretation der einzelnen Verordnungen. Angeführt sei der Passus aus Dig. 49, 16, 4: „... plerumque voluntario milite numeri suppletur“. Daß das Adverb „plerumque“ hier gebraucht wird, zeigt, daß außer der gebräuchlichen Art der Rekrutierung durch Freiwillige noch eine andere bestanden haben muß, von der nur im allgemeinen kein Gebrauch gemacht wurde.

Oder eine andere Verfügung a. a. O.: „Si lectus (ve) dissimulavit: capite puniendus est.“ Das kann nur heißen, daß ein zum Militär Ausgehobener sich dem Dienstantritt zu entziehen sucht. Die Stelle auf Rekruten zu beziehen, die sich freiwillig gemeldet haben, gäbe keinen Sinn, da der Wunsch, Soldat zu werden, sich aus ihrer Meldung ergibt und eine Flucht vor dem militärischen Dienst psychologisch nicht recht verständlich wäre.

Eine andere Stelle am gleichen Ort, die auf die Existenz und wenigstens gelegentliche Inanspruchnahme der Wehrpflicht hindeutet, sagt: „Eum, qui filium debilitavit delectum per bellum indicto (i. e. propter timorem belli indicti), ut inhabilis militiae sit: praeceptum divi Trajani deportavit.“ Es kann sich hier nur um einen Vater handeln, der seinen einberufenen Sohn von der militärischen Verpflichtung zu lösen sucht. Auch hier gäbe die Beziehung auf einen Kriegsfreiwilligen weniger oder gar keinen Sinn.

pflichtigen bestand, bei der Einberufung einen Ersatzmann zu stellen. Solche außerordentliche allgemeine Einberufungen erfolgten unter Augustus im Jahre 9 n. Chr., andere unter Nero, Vitellius, Hadrian, M. Antonius und Maximus³⁵. Augustus hatte sodann diese allgemeine Wehrpflicht, die bis dahin nur die wehrfähigen Männer aus der römischen Bürgerschaft betraf, auf alle ausgedehnt, die die römische Reichsbürgerschaft besaßen. Konsequent wurde sie aber nirgendwo durchgeführt; sie bestand tatsächlich nur als gesetzlicher Anspruch des Reiches. Es blieb den Kriegsherren der einzelnen Landesteile überlassen, wieweit sie von den ihnen zuständigen Möglichkeiten Gebrauch machen wollten³⁶. Mit dem Erlöschen des Konstantinischen Geschlechts, also mit Valentinian († 375) fand diese nur grundsätzlich allgemeine Wehrpflicht der römischen Reichsbürger ihr Ende³⁷.

Durfte im Vorstehenden verneint werden, daß in den ersten drei Jahrhunderten ein Kleriker freiwillig Soldat geworden ist, so kann demnach auch der Fall als unwahrscheinlich bezeichnet werden, daß ein christlicher Kleriker sich durch das Gesetz der allgemeinen Wehrpflicht einberufen im römischen Heer befand. Die Behauptung kann deshalb gewagt werden, weil nur von einem römischen Bürger der Wehrdienst gefordert werden durfte, viele Priester aber, zumal die in den Provinzen, wenigstens in den ersten Zeiten nach Gründung der Kirche das römische Bürgerrecht gar nicht besaßen; ferner, weil die gesetzliche allgemeine Dienstpflicht praktisch nicht durchgeführt wurde. Sodann darf für den Fall, daß wirklich einmal ein Priester einberufen worden wäre, mit Sicherheit angenommen werden, daß unter Gebrauch der gesetzlichen Lizenz sich für ihn ein Mitglied der Christengemeinde als Ersatzmann zur Verfügung gestellt hätte, da die Kleriker in den Verfolgungszeiten der Kirche besonders dringend für den geistlichen Dienst in den Gemeinden gebraucht wurden; außerdem konnte dadurch dem Kleriker der seinem geistlichen Charakter widersprechende militärische Dienst erspart werden. Daran ist um so eher zu denken, weil die Zwangsrekrutierung überhaupt nur für die wenigen allgemeinen Aushebungen in Frage kam und auch dann nur eine kurze, vorübergehende Dienstleistung gefordert wurde.

Abschließend darf somit festgestellt werden, daß in der frühchristlichen Kirche sicherlich kein Kleriker Soldatendienst geleistet hat: Bestimmtem Anschein nach nicht freiwillig, weil sich das für ihn durch seinen geistlichen Beruf und die Mission seines Amtes von selbst verbot; ebensowenig aber auch nicht durch Gesetz veranlaßt, weil die Praxis der militärischen Aushebung stets eine Befreiung von der möglicherweise einmal für kurz geforderten persönlichen Dienstpflicht erlaubte.

35) *Marquardt*, a. a. O., S. 539; Anm. 4.

36) *Tb. Mommsen*, Historische Schriften III, S. 251.

37) *Pauly-Wissowa*, a. a. O., Sp. 1070.

*Die staatsrechtliche Befreiung der Kleriker vom Militärdienst
im Römischen Kaiserreich nach der Anerkennung des Christentums*

Die von der Kirche vertretene Haltung hinsichtlich der Unvereinbarkeit des geistlichen Amtes mit dem militärischen Dienst sollte nach dem Ende der Verfolgungszeiten auch die staatsrechtliche Anerkennung erfahren. Zunächst war es das Jahr 311, das der christlichen Kirche ein erstes Duldungsgesetz brachte. Es wurde von dem Augustus Galerius mit seinen drei Mitregenten Maximinus Daza, Konstantin und Licinius im März oder April dieses Jahres von Nikomedien aus erlassen³⁸. Dieses Gesetz sprach zwar noch keine formelle Anerkennung des Christentums aus, erlaubte aber seinen Anhängern die freie Betätigung.

Bedeutungsvoller war ein Gesetz, das von Maximinus Daza, der nach dem Tode des Galerius Alleinherrscher im Orient war, im Jahre 312 mit Geltung für den ganzen Ostteil des Römischen Reiches erlassen wurde³⁹. Dieses Edikt gewährte den Christen nicht nur Duldung, sondern volle Anerkennung ihrer Religion und die Freigabe des beschlagnahmten Kirchenvermögens. Da dieses Gesetz auch ordnungsgemäß verkündet worden war⁴⁰, ist an seiner staatsrechtlichen Gültigkeit nicht zu zweifeln. Es ist erstaunlich, daß die kanonistische Literatur auf dieses Gesetz kaum Bezug nimmt, obwohl ihm als dem ersten umfassenden Anerkennungsgesetz des Christentums eine sehr große Bedeutung zukommt. Das Schweigen erklärt sich vor allem wohl daraus, daß dieses Gesetz durch den bald erfolgten Tod des Maximinus Daza wenig praktische Auswirkung gehabt haben wird und weil die Bestimmungen des bald nach ihm erlassenen Mailänder Reskriptes es in seiner Auswirkung voll ersetzten. Es war in Inhalt und Form von erstaunlicher Konzilianz, daß man nur schwer an die behauptete Unaufrichtigkeit seines Schöpfers glauben möchte⁴¹. Die nicht einwandfreie Persönlichkeit des Kaisers Daza freilich hätte für seine ordnungsgemäße Durchführung in der Folgezeit wohl wenig Gewähr geboten⁴².

Das bekannte Edikt von Mailand, das der Kirche schließlich im ganzen römischen Weltreiche die volle Freiheit und Anerkennung bringen sollte, wurde im Februar 313 als Zirkularmandat Konstantins und seines Mitkaisers Licinius an die Statthalter erlassen⁴³.

38) *Biblmeyer* datiert das Gesetz zwischen den 1. März und 25. April 311. Vgl. dazu *Tübinger Theol. Quartalschrift* 94 (1912), S. 585. Text bei Lactantius, *de mortibus persecutorum* c. 34, Migne PL VIII, 17.

39) Text bei Eusebius, *Hist. Eccl.* IX, 10, Migne PG XX, 831.

40) Eusebius, a. a. O.

41) *Biblmeyer*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* VII, 20.

42) Über Persönlichkeit und Charakter des Maximinus Daza vgl. *A. Ebrhard*, *Urkirche und Frühkatholizismus*, Bonn 1935, S. 311 f.; *J. P. Kirsch*, *Die Kirche in der Antiken Griechisch-Römischen Kulturwelt*, S. 301 f.

43) Das Edikt ist nicht im Urtext erhalten, wohl aber in zwei Wiedergaben, und zwar lateinisch bei Lactantius, *De mortibus persecutorum* c. 48, und griechisch bei Eusebius, *Hist. Eccl.* X, 5.

Von der hier zur Behandlung stehenden Immunität wird in dem Edikt jedoch nicht ausdrücklich gesprochen. Die staatsrechtliche Befreiung des katholischen Klerus von allen öffentlichen Diensten folgte aber bald, und sie wurde erstmals durch ein Reskript des Kaisers Konstantin an den Prokonsul Anulinus in Afrika verfügt. Das Datum dieses Erlasses steht nicht genau fest; es muß jedoch zeitlich früher liegen als der überlieferte Brief Konstantins, durch den er Papst Miltiades zu einer Synode einlädt⁴⁴, wo über den in diesem Reskript genannten Bischof Caecilianus verhandelt werden sollte⁴⁵. Da diese Synode vom 2.–5. Okt. 313 in Rom gehalten wurde⁴⁶, muß der Erlaß an Anulinus bald nach dem Toleranzedikt von Mailand erfolgt sein. In diesem Reskript wird eindeutig und klar den Geistlichen die volle Befreiung von allen öffentlichen Dienstleistungen gewährt: „... eos homines, qui ... huic sanctissimae religioni ministrant, quos clericos vocare consueverant, ab omnibus omnino publicis functionibus immunes volumus conservari“. Der Kaiser nennt für diese Maßnahme den gleichen Grund, der auch für die Kirche immer bestimmend gewesen ist: „ne errore aliquo aut casu sacrilego a cultu summae divinitati debito abstrahantur“⁴⁷.

Dieses außerordentlich wichtige Gesetz, von dem wiederum kaum ein Kanonist spricht⁴⁸, erteilt also erstmalig und offiziell allen Mitgliedern des Klerus das staatsrechtliche Privileg der persönlichen Immunität von der Leistung aller öffentlichen Dienste. An welche Dienste im einzelnen zu denken ist, sagt der Erlaß zwar nicht; aber daß der Militärdienst in sie einbezogen werden muß, kann nicht bezweifelt werden; den nichts würde stärker der von Konstantin dort aufgestellten Forderung: „Ne (clerici) ... casu sacrilego a cultu summae divinitati debito abstrahantur“ widersprochen haben als die aktive Erfüllung des Militärdienstes, besonders in Kriegszeiten. Außer der im Kriege möglich, ja wahrscheinlich werdenden Tötung und Verwundung von Menschen, die dem Kaiser als ein „casus sacrilegus“ für jeden Geistlichen erschienen sein mußten, hätte auch die Dienstleistung als Soldat in einer Friedensgarnison für die Zeit der militärischen Dienstleistung gerade die Wirkung gehabt, die der Kaiser vermeiden wissen wollte: Die Kleriker wären gehindert gewesen, den „Cultus summae divinitati debitus“ in rechter Weise zu erfüllen. So kann sicher mit Recht behauptet werden, daß dieses „Ne abstrahi“ der Konstantinischen Formulierung auf die Im-

44) Eusebius, *Hist. Eccl.* 10, 5, 18–20.

45) „Praecedere debet epistolam Constantini ad Miltiadem episcopum Romanum. Omnes enim eae epistolae pertinent ad Concilium Romanum, quod habitum est in causa Caeciliani coram Miltiade PP. Constantino III et Licinio coss anno 313.“ Migne PG XX, 894, Anmerkung.

46) *Hefele*, a. a. O. I, 199.

47) Voller Text des Erlasses bei Eusebius, a. a. O. X, 7. Migne PG XX, 894.

48) Es erwähnen dies Reskript wohl, ohne es jedoch besonders auszuwerten, lediglich: *R. Ruiz Amado*, in: *Razón y Fe* VII, 23; *El servicio militar obligatorio y la inmunidad eclesiastica*; *O. Grasbof*, in: *Archiv f. k. KR.* 37, S. 256 ff: *Die Gesetze der römischen Kaiser über die Immunitäten des Klerus.*

munität vom Militärdienst zutrifft wie sonst auf keine andere Befreiung von irgendetwelchen öffentlichen Diensten.

Allerdings hatte die Anweisung an Anulinus keine allgemeine Verbindlichkeit. Das ist wohl auch der Grund für die geringe Beachtung, die dieser Erlass in der kanonistischen Literatur gefunden hat. Die Immunitäerteilung galt nur für den christlichen Klerus der dem Prokonsul unterstellten Provinz, also für Afrika, genauer gesagt, für die Kleriker der Diözese des Bischofs Caecilianus. Mit Konstantin stehen wir ja in der neueren Kaiserzeit, in der nicht mehr wie früher ein Reskript durch öffentliche Bekanntmachung allgemeine Verbindlichkeit erlangte. Seit Konstantin vollzog sich die Gesetzgebung in der Form der *Constitutio Generalis*⁴⁹. Daß es sich bei der Verfügung an Anulinus nicht um eine solche handelt, geht daraus hervor, daß sie nicht in die offizielle Gesetzessammlung (*Codex Theodosianus*) aufgenommen wurde.

Dagegen ist als feststehend anzunehmen, daß mit einem wenig später erlassenen Gesetz (vom 31. Oktober 313) die Kleriker des ganzen Reiches allgemein das Privileg der Immunität erhalten haben. Wenn auch dieser Erlass wiederum nur an einen Statthalter gerichtet ist, wie der in ihm angeführte Titel „*Gravitas Tua*“ ausweist, ja wenn sogar angenommen werden muß, daß auch hier wieder Anulinus der Adressat ist⁵⁰, so bezeugt seine Aufnahme in den *Codex* die Allgemeingültigkeit dieser Verordnung⁵¹. Der bedeutungsvolle Text der Konstitution lautet: „*Haereticorum factione comperimus, Ecclesiae catholicae clericos ita vexari, ut nominationibus seu susceptionibus aliquibus, quas publicus mos exposcit, contra indulta ibi privilegia, pergraventur. Ideoque placet, si quem Tua Gravitas invenerit ita vexatum eidem alium subrogari, et deinceps a supradictae religionis hominibus hujusmodi injurias prohiberi.*“

Mit diesem Gesetz wurden die Kleriker im Bereiche des ganzen Imperium von allen öffentlichen Dienstleistungen befreit, und niemand konnte sie in Krieg oder Frieden zur Ableistung der Militärflicht einberufen wie sonst jeden römischen Reichsbürger durch die gesetzlich noch bestehende allgemeine Wehrpflicht.

49) Vgl. *Sohm-Mitteis-Wenger*, Institutionen, Geschichte und System des römischen Privatrechts. München-Leipzig 1933, S. 116.

50) So J. *Gothofredus*, der Herausgeber des *Codex Theodosianus*, in seiner Fußnote zu dem Gesetz. Auch inhaltlich liegt dieser Schluß nahe: Die Erwähnung bereits erteilter Privilegien, die Störungsversuche von seiten einer sektiererischen Partei, – das alles traf auf das Amtsgebiet des Anulinus zu, wie die in Sachen des für die Provinz des Anulinus zuständigen Bischofs Caecilianus vom 2. bis 5. Oktober 313 in Rom gehaltene Synode zeigt. Es ist der gleiche Bischof Caecilianus, der in dem erstgenannten Reskript an Anulinus namentlich genannt wird, der später von den Donatisten angegriffen wurde. Die vom Kaiser einberufene Synode sollte den Streit untersuchen und beenden. Vgl. darüber *Hefele*, a. a. O. I, S. 199 ff.

51) *Cod. Theod.* XVI, 2, 1.

Die Kleriker der Kirche hatten damit die gleichen Vorrechte erlangt, die von alters her die Priester der heidnischen Kulte besaßen⁵².

Diese Bestimmung hat der Kaiser mehrfach erneuert und eingeschränkt. So am 21. Oktober 319, wo er kurz und bündig verfügt: „Qui divino cultui ministeria religionis inpendunt (id est, hi, qui Clerici appellantur), ab omnibus omnino muneribus excusentur, ne sacrilego livore quorundam a divinis obsequiis avocentur“⁵³. Gewiß ist hier wie auch bei den folgenden Konstitutionen an die Befreiung von der Übernahme öffentlicher Beauftragungen im allgemeinen gedacht, aber zweifellos schließt die immer wieder betonte Immunität der Mitglieder des Klerus die Unerlaubtheit ein, Kleriker zum Militärdienst heranzuziehen. Dies darf als sicher gelten, weil die andern Lasten den Kleriker weniger stark in seinem geistlichen Beruf behindert hätten als gerade der Militärdienst; und jede ernste Behinderung in der Erfüllung des priesterlichen Dienstes wollte der Kaiser vermieden sehen.

Am 5. Februar 330 stellt der Kaiser gegenüber den immer wieder auftretenden Störungsversuchen der Donatisten⁵⁴ die Immunität auch der Kleriker niedriger Weihegrade fest, denen von da ab gleichfalls die „plenissima immunitas“ zukommt⁵⁵. Sein Nachfolger, Konstantius II. († 361), verfügt am 27. August 343 unter Berufung auf ein schon früher ergangenes Gesetz⁵⁶, daß neben der „vacatio“ — eine Bezeichnung, die als terminus technicus schon in der vorchristlichen Zeit im Sinne der Immunität der Priester auch vom Militärdienst vorkommt⁵⁷ — die Kleriker und ihre Diener neben ihrer persönlichen Immunität auch von Einquartierungen frei sein sollten, die sonst vom Militär oder von der Reisebegleitung des Kaisers im Bedarfsfalle in Anspruch genommen wurden⁵⁸.

52) Die heidnischen Priester genossen diese Immunität vom Militärdienst schon immer, ohne daß dies durch ein besonderes Gesetz ursprünglich bestimmt war. Ihre Befreiung ergab sich aus ihrem Beruf von selbst. Sie erstreckte sich, wenigstens teilweise, auch auf ihre Kinder. Eine gesetzliche Fixierung der Militärfreiheit findet sich im Stadtrecht von Genetiva c. 66: „Pontificibus auguribusque . . . liberisque eorum militiae munerisque publici vacatio sacro sanctius esto, uti Pontifici Romano est.“ Es galt überhaupt allgemein, daß die Befreiung vom Militärdienst, die an sich in das Ermessen des aushebenden Beamten gestellt war, ohne weiteres den heidnischen Priestern der Gemeinden zustand, und zwar auf Lebenszeit, da auch ihr Amt und ihr Sacerdotium lebenslänglich waren. Vgl. *Mommsen*, Römisches Staatsrecht, Bd. 3, I. Abt., S. 241.

53) Cod. Theod. XVI, 2, 2.

54) Das im Text des Gesetzes vorkommende „per injuriam haereticorum“ bezieht Gothofredus in seinen zu diesem Gesetz geschriebenen Noten auf die Donatisten.

55) „Lectores divinarum apicum et Hypodiaconi ceterique Clerici, qui per injuriam haereticorum ad Curiam devocati sunt, absolvantur . . . immunitate plenissima potiantur.“ Cod. Theod. XVI, 2, 7.

56) Gothofredus meint, daß es sich hier um eine verlorene Konstitution Kaiser Konstantins handelt (vgl. seine Note zu dem Gesetz). Ähnliche Bezugnahme auf ein früher erlassenes Gesetz z. B. auch in Cod. Theod. XVI, 2, 14.

57) Vgl. Anm. 52.

58) „Juxta Sanctionem, quam dudum meruisse perhibemini, et vos et mancipia vestra nullus novis collationibus obligavit, sed vacatione gaudebitis. Praeterea neque hospites suscipietis . . .“ Cod. Theod. XVI, 2, 8. — Das Gesetz erscheint im gleichen Wortlaut auch im Cod. Just. (I, 6, 1). Das

Noch weitere sieben Gesetze verzeichnet der Codex Theodosianus, die sämtlich mit aller Klarheit die persönliche und reale Immunität der Kleriker und der Kirchen bestätigen⁵⁹. Alle Vorrechte streng zu achten, die den Klerikern der römischen Kirche im Laufe der Zeit erteilt worden waren, prägt eine Konstitution des Konstantius ein⁶⁰. Die Lex 14 des gleichen Titels⁶¹, die diese Privilegien im einzelnen auführt, läßt erkennen, daß die Immunität ein lange schon unbestrittenes Recht der Kleriker gewesen sein muß⁶². Der Militärdienst wird, wie auch schon in den voranstehenden Gesetzen, ausdrücklich wohl nicht genannt; aber die Befreiung von den vielen andern einzelnen aufgeführten Leistungen, die dem Kaiser für die Kleriker in Rücksicht auf ihren Beruf weniger bedeutsam sein mußten, offenbart indirekt, daß die Nichteinziehbarkeit der Geistlichen zum Wehrdienst eine anerkannte Selbstverständlichkeit war. Zur völligen Wahrnehmung ihrer geistlichen Pflichten galt in bezug auf die Kleriker das in diesem Gesetz genannte allgemeine Prinzip: „Omnis molestia conquiescat“.

Als Träger der persönlichen Immunität nennt ein Gesetz vom Jahre 377 neben den Priestern, Diakonen und Subdiakonen auch die Geistlichen der niederen Weihen⁶³; es läßt bei ihrer Aufzählung allerdings die Akolythen weg; bestimmt nicht um sie auszuschließen; das ist bei der Tendenz aller dieser Gesetze nicht anzunehmen. Diese Unterlassung ist sicher nur ein Redaktionsfehler der kaiserlichen Kanzlei. Jedenfalls ist im Codex Justinianus, in den dieses Gesetz übernommen wurde, der Fehler ausdrücklich berichtigt worden⁶⁴.

Die andern beiden Gesetze, die sich im Codex Theodosianus noch mit der Immunität der Kleriker befassen, sprechen nur von ihrer Befreiung von der Übernahme kurialer Ämter⁶⁵ und von der Realimmunität der bischöflichen Städte⁶⁶.

Reskript ist direkt an die Kleriker gerichtet, daher die persönliche Anrede im Text und in der Anschrift („Imp. Constantinus A. Clericis salutem d.“). – Daß unter der Bestimmung „neque hospites suscipietis“ die Freiheit von der Einquartierungspflicht des Heeres und kaiserlichen Gefolges zu verstehen ist, betont Gothofredus in seinem Kommentar zu dem Gesetz.

59) Cod. Theod. XVI, 2, 9.

60) Cod. Theod. XVI, 2, 13.

61) Cod. Theod. XVI, 2, 14. Erscheint wörtlich im Cod. Just. I, 6, 2.

62) Wohl mit Recht setzt Gothofredus in seinem Kommentar zur Lex 13 diese beiden Gesetze zueinander in Beziehung.

63) Cod. Theod. XVI, 2, 24: „Presbyteros, Diaconos, Subdiaconos atque Exorcistas et Lectores, Ostiarios etiam . . . personalium munerum expertos esse praecipimus.“

64) „et acolythos etiam“. Cod. Just. I, 6, 6.

65) Cod. Theod. XVI, 2, 11.

66) Cod. Theod. XVI, 2, 40. Im Cod. Just. I, 5, 5 Wiederholung mit nur geringfügigen Änderungen im Ausdruck.

Nach all diesen Gesetzen ist es sicher, daß den Mitgliedern des Klerus die volle Freiheit vom Militärdienst staatsrechtlich zugestanden hat, die in ähnlichem Umfang auch den jüdischen Synagogenvorstehern gewährt worden war⁶⁷.

Bei der freundlich entgegenkommenden Haltung, die Kaiser Konstantin gegenüber der Kirche eingenommen hat, könnte es befremdlich erscheinen, daß Beamte, ihre Söhne und alle, die durch Bildung, Vermögen und besondere Fähigkeiten für die Übernahme von Staatsämtern geeignet erschienen, nur mit seiner ausdrücklichen Zustimmung in den geistlichen Stand eintreten durften⁶⁸. Diese Verfügung ist jedoch nicht ohne weiteres als kirchenfeindlich zu beurteilen. Der Kaiser wollte mit der Vorschrift seines Konsenses lediglich verhindern, daß Verwaltung und Heerwesen durch Mangel an Beamten und Offizieren in Schwierigkeiten kämen. Die Befürchtung war nicht unbegründet, weil nach der Erlangung der Freiheit die Kirche selbst geradezu darunter litt, daß weit über den Bedarf römische Bürger aus allen Berufskreisen sich um die Aufnahme in den Klerus bewarben⁶⁹. Karl der Große ist übrigens in seiner Gesetzgebung dem Beispiel Konstantins gefolgt⁷⁰. Gründe steuerrechtlicher und staatskapitalistischer Natur haben auch die Kaiser Valentinianus und Valens im Jahre 364 zu einem ähnlichen Gesetz veranlaßt, das vermögenden Plebejern den Eintritt in den Klerus verbot⁷¹.

Ein anderes Gesetz wird die Kirche vorbehaltlos bejaht haben, weil es ganz ihrer eigenen Auffassung entsprach und das sie deshalb später in ihre kanonische Ge-

67) So im Jahre 321 (Cod. Theod. XVI, 8, 3), ferner im Jahre 330: „Qui devotione tota Synagogis Judaeorum, Patriarchis vel Presbyteris se dederunt et in memorata secta degentes legi ipsi praesident, immunes ab omnibus tam personalibus quam civilibus muneribus perseverent . . .“ (Cod. Theod. XVI, 8, 2). Es handelt sich also um eine Neubestätigung bereits früher erteilter Vorrechte. Ein weiteres Gesetz in dieser Sache: „Hicreos et Archisynagos et Patres Synagogarum et ceteros, qui Synagogis deserviunt, ab omni corporali munere liberos esse praecipimus.“ (Cod. Theod. XVI, 8, 4). Das Gesetz stammt aus dem Jahre 331.

68) „Cum constitutio emissa (Diese Konstitution ist, nach Gothofredus in seinen Noten zu diesem Gesetz, nicht erhalten) praecipiat, nullum deinceps Decurionem vel ex Decurione progenitum vel etiam instructum idoneis facultatibus atque obeundis publicis muneribus opportunum ad clericorum nomen obsequiumque confugere, sed eos de cetero in defunctorum dumtaxat Clericorum loca, subrogari, qui fortuna tenues neque muneribus civilibus teneantur obstricti: Cognovimus, illos etiam inquirari, qui ante legis promulgationem Clericorum se consortio sociaverint. Ideoque praecipimus, his ab omni molestia liberatis, illos, qui post legem latam obsequia publica declinantes ad Clericorum numerum confugerunt, procul ab eo corpore segregatos, Curiae Ordinibusque restitui et civilibus obsequiis inservire.“ Cod. Theod. XVI, 2, 3.

69) Vgl. J. P. Kirsch, Die Kirche in der antiken Griechisch-Römischen Kulturwelt, S. 526 ff.

70) „De liberis hominibus, qui ad servitium Dei se tradere volent, ut prius hoc non fatiant quam a nobis licentiam postulent. Hoc ideo, quia audivimus aliquos ex illis non tam causa devotionis quam exercitu . . . fugiendo . . . et hoc ideo fieri prohibemus.“ Capitulare missorum in Theodonis villa datum secundum generale, Monumenta Germ. hist. Leg. s. II, Bd. I, S. 125.

71) „Plebeios divites ab Ecclesia suscipi penitus arcemus.“ Cod. Theod. XVI, 2, 17.

setzung übernahm⁷², nämlich die Verfügung des Kaisers Arcadius, keinen Staatsbürger zu ordinieren, der noch Verpflichtungen öffentlich- oder privatrechtlicher Natur hatte, unter die auch eine etwa noch bestehende militärdienstliche Bindung zu rechnen war. Einen durch diese Bestimmung gegebenenfalls auftretenden Klerikermangel rät der Kaiser durch die Weihe von Religiösen auszugleichen⁷³.

Die so allmählich erreichte volle Übereinstimmung von Staat und Kirche in der Frage der Immunität der Kleriker vom Militärdienst blieb in der Folgezeit bestehen. Sie wurde nur noch einmal kurz gestört, als Kaiser Julian Apostata im Jahre 362 ehemalige Staatsbeamte, die Kleriker geworden waren, in seinen Dienst zurückrief⁷⁴. Sein Nachfolger Valentinian hat dieses Gesetz zwei Jahre später wieder aufgehoben⁷⁵.

Die Kriegsdienstfrage des Klerus in ihrer Behandlung durch die staatliche Autorität im fränkischen und deutschen Mittelalter

Bei den germanischen und fränkischen Völkern sollten sich der Erhaltung der für das Römerreich rechtlich gesichert gewesenen Militärfreiheit des Klerus erhebliche Schwierigkeiten entgegenstellen. In der ersten Zeit nach der Bekehrung zum Christentum dachte vorerst keiner dieser Stämme daran, die Kleriker zur aktiven Teilnahme an kriegerischen Unternehmungen heranzuziehen. Die Priester der Kirche waren den nordischen Völkern als Prediger einer Religion gegenübergetreten, die ihre Göttlichkeit auch ihnen spürbar in sich trug und die ihren übernatürlichen Charakter in den langen Jahren der Verfolgung erwiesen hatte. Die innere Sicherheit der ersten Glaubensboten und der nach ihnen im Volk lebenden Priesterschaft, ihre durch das geistliche Amt bedingte Sonderstellung und ihre von den Dingen dieser Welt abgekehrte Lebensweise, die Höhe ihrer Bildung und ihr Ansehen im Volke ließen nirgendwo den Gedanken aufkommen, die Mitglieder des Klerus durch gesetzliche Veranlagung dem Waffendienst zuzuführen.

72) c. unic. D. 53, – eine Bestimmung Gregors I aus dem Jahre 598: „Legem, quam piissimus imperator dedit, ne forte hi, qui militiae . . . sunt . . . obligati . . . ad ecclesiasticum habitum veniant.“

Ähnlich c. 5. D. 51: „Qui . . . seculari militiae dediti sunt . . . qui curiae noxibus obligati sunt.“

73) „Si quos forte Episcopi deesse sibi Clericos arbitrantur, ex Monachorum numero rectius ordinabunt, non obnoxios publicis privatisque rationibus cum invidia teneant, sed habeant jam probatos.“

Cod. Theod. XVI, 2, 32.

74) Cod. Theod. XIII, 1, 4: „Decuriones, qui ut Christiani declinant munia revocentur.“

75) Cod. Theod. XII, 1, 59: „Qui partes eligit Ecclesiae, aut in propinquum bona propria conferendo eum pro se facit Curialem, aut facultatibus Curiae cedat, quam reliquit, ex necessitate revocando eo, qui neutrum fecit, cum clericus esse coepisset.“ – Es ist also nicht eine volle Zurückziehung des Julianischen Gesetzes, aber sie genügte allen, die ernsthaft Kleriker bleiben wollten. Die geforderte Vermögensübertragung, die allerdings den Besitzstand der Kirche schmälerte, genügte, um diese Kleriker vor allen Belästigungen zu bewahren.

Durchbrochen wurde diese zunächst wie selbstverständlich erscheinende Immunität zum ersten Male bei den Westgoten, die allerdings bis kurz vorher noch Arianer gewesen waren⁷⁶. Ihr Wehrgesetz vom 1. November 673 legte auch den Geistlichen die Pflicht auf, mit der Waffe in der Hand sich an der Abwehr eines feindlichen Angriffes zu beteiligen, gleich welchen Weihegrades sie waren. Die Strafen, die dieses Gesetz gegen etwaige Kriegsdienstverweigerer aus dem Klerus festlegte, waren von ungewohnter Härte. Einziehung des Vermögens war das Mindeste, was als Strafe angedroht war; selbst Landesverweisung konnte durch Sentenz des Königs verfügt werden, wenn das Vermögen zur Wiedergutmachung des durch die Feinde angerichteten Schadens nicht ausreichte und die der Einberufung Widerstrebenden Bischöfe, Priester oder Diakone waren. Bis zur Schonungslosigkeit sollte gegen Geistliche der niederen Weihegrade vorgegangen werden: „Omnis sententia adimplenda est.“ Das bedeutete, wie aus der sich anschließenden Bestimmung über die Laien hervorgeht, daß sie der Unfreiheit verfielen: „Conditio ultimae servitutis“⁷⁷.

Bei einem Gesetz mit derartigen Strafsanktionen ist eine größere Achtung vor der Heiligkeit des priesterlichen Amtes bei den Westgoten nicht anzunehmen. Freilich muß bemerkt werden, daß das Wehrgesetz nur von der Pflicht der Verteidigung gegen Angriffe auf Stamm und Vaterland spricht. Bei Angriffs- und Eroberungskriegen, die keine unmittelbare Gefahr abwehren wollten, hätten sich die Kleriker vielleicht von der Beteiligung fernhalten dürfen, ohne den ausgesetzten Strafen zu verfallen.

Das Gesetz spricht dann noch von einem „Scandalum“, das unter Einsatz auch des Klerus abgewehrt werden müsse, wenn es einmal gegen den Staat erstehen sollte. Unter diesem vieldeutigen Wort kann hier wohl nur Auflehnung gegen die bestehende Ordnung, also Revolution verstanden werden. In diesem Falle hatten sich alle ohne Ausnahme, auch die Bischöfe und die übrigen Kleriker an dem Niederschlagen der aufständischen Bewegung zu beteiligen. Wiederum sollten Bischöfe und andere Kleriker Strafen, wie der Landesverweisung und dem Vermögenseinzug verfallen, wenn sie nicht aktiv in den Abwehrkampf ein-

76) Vgl. *Hergenröther*, Kirchengeschichte I, 664.

77) Lex Visigoth. IX, 2, 8: „... presenti sanctione decernimus, ut a die legis hujus prenotato vel tempore, si quelibet inimicorum adversitas contra partem nostram commota extiterit, seu sit episcopus sive etiam in quocumque ecclesiastico ordine constitutus, ... qui statim ubi necessitas evaserit ... ad defensionem gentis vel patrie nostre prestus cum omni virtute sua, qua valuerit, non fuerit ... si quispiam ex sacerdotibus vel clericis fuerit et non habuerit, unde damna rerum terre nostre ab inimicis inlata de propriis rebus satisfaciat, juxta electionem principis districtiori mancipetur exilio. Hec sola sententia in episcopis, presbyteris et diaconibus observanda est. In clericis vero non habentibus honorem juxta subteriore de laicis ordinem constitutum, omnia sententia adimplenda est ... De bonis autem transgressorum (i. e. hujus legis), laicorum scilicet adque clericorum, qui sine honore sunt, id decernimus observandum, ut ... cuncta damna terre nostre vel his, qui mala pertulerint, sarciantur.“ Monum. Germ. Hist. Leg. sectio I, Bd. I, S. 370 f.

griffen⁷⁸. Gegenüber diesen Bestimmungen verlieren natürlich noch so ernst gemeinte Konzilsbeschlüsse jede Kraft, wie sie noch wenige Jahre vorher in Toledo gegen die Beteiligung der Kleriker an kriegesischen Kampfhandlungen aufgestellt worden waren⁷⁹.

Es muß auffallen, daß in der damaligen Zeit ein solches Gesetz erlassen werden konnte, das eine lange und gefestigte Tradition durchbrach. Der besondere Grund, nach dem man forscht, erweist sich begründetem Vermuten nach als eine Verärgerung oder auch als Racheakt des Königs Wamba (672–680), gegenüber dem die gotischen Bischöfe eine ablehnende Haltung eingenommen haben. Seine Reaktion darauf war der Erlaß dieses Gesetzes⁸⁰. Eine weitere Erklärung liegt vielleicht auch darin, daß die Westgoten nicht lange vorher noch Anhänger des Arianismus gewesen waren, wo die Lage des Klerus eine vollkommen andere war als in der katholischen Kirche. Bei den Arianern waren die Bischöfe nichts weiter als Priester der einzelnen Völkerschaften, so daß bei der diesen Stämmen eigentümlichen Volksorganisation, die ganz auf Kriegsführung eingestellt war, die Stellung des Klerus fast der einer reinen Militärgelichkeit gleichkam, die dem Stammeskönig in jeder Beziehung unterstellt war⁸¹. Diese im Volk der Westgoten verwurzelt gewesene Anschauung mag auch nach der Konversion zum Katholizismus mit bewirkt haben, daß ein dem katholischen Empfinden so stark widersprechendes Wehrgesetz aufgestellt werden konnte. In der Erneuerung des Wehrgesetzes durch den Nachfolger des Königs Wamba werden die Geistlichen nicht mehr genannt; sie waren von da ab vom Wehrdienst dispensiert⁸².

Ähnlich wurde der Kleriker auch bei den Langobarden zur Leistung der Wehrpflicht herangezogen, die alle freien Männer traf. Wohl aber fehlte in ihrer Gesetzgebung die bis ins einzelne gehende Festlegung dieser Maßnahmen⁸³.

Dagegen wurden sicherem Anschein nach die Geistlichen unter den Merovingern niemals durch Gesetz gezwungen, Soldatendienste zu leisten. Man findet zwar

78) „Si quilibet ... scandalum in quacumque parte contra gentem vel patriam nostrumque regnum ... moverit aut movere voluerit ... quisquis ... vel ... admonitus fuerit ... non citata devotione occurrerit et prestitum se ... ad destruendum exortum scandalum non exhibuerit: Si episcopus vel quilibet ex clero fuerit ... non solum exilio religetur, sed de eorum facultatibus quidquid censura regalis exinde facere vel indicare voluerit, arbitrii illius et potestatis per omnia subiacebit.“ Mon. Germ. Hist. L. s. I, Bd. I, S. 371.

79) Konzil von Toledo i. J. 633, c. 45 (*Hefele*, a. a. O., III, 84) und vom Jahre 646 c. 1 (*Hefele* III, 94).

80) Vgl. *Weiß*, Weltgeschichte III, S. 815 f.

81) Vgl. dazu *H. v. Schubert*, Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter, S. 26.

82) Mon. Germ. Hist. Leg. sectio I, Bd. 1, S. 375 f.

83) *A. Boretius*, Beiträge zur Capitularienkritik, Leipzig 1874, S. 110.

Edictum Rothari c. 21 (vom Jahre 634): „Si quis in exercito ambulare contempserit ... dit regi et duci suo solidos XX.“ Mon. Germ. Hist., Leges IV, S. 16.

in der Literatur zuweilen die Ansicht vertreten, es sei für die Bischöfe des Merovingerreiches durchaus nicht ungewöhnlich gewesen, sich aktiv in den vielen Kriegen dieser Epoche zu betätigen. Tatsächlich aber gibt es dafür keinen Beleg, der das bewiese. Der einzige Fall, mit dem gelegentlich diese Behauptung gestützt wird, zeugt durch seine Nebenumstände gerade für das Gegenteil. Es handelt sich da um das unrühmlich hervorgetretene Brüderpaar Solonius und Sagittarius, die beide Bischöfe waren, Solonius von Embrun, Sagittarius von Gap⁸⁴. Gregor von Tours sagt von ihnen: „Fueruntque in hoc proelio Solonius et Sagittarius, fratres et episcopi, qui non cruce coelesti muniti, sed galea aut lorica saeculari armati . . .“⁸⁵ Daß diese beiden Bischöfe auch sonst wenig von geistlicher Art an sich hatten und ihnen ein priesterliches Berufsethos eigentlich ganz fremd war, zeigen ihre von Gregor überlieferten Schandtaten. Sie betätigten sich kaum einmal als wirkliche Bischöfe; in der Regel kleideten sie sich nur militärisch und haben tatsächlich oft persönlich in Kriegen mitgekämpft: „In praeliis illis . . . quae Mummolus cum Langobardis gessit . . . accincti arma plurimos propriis manibus interfecerunt“⁸⁶. Daß diese beiden ungeistlichen Männer wirklich nur Einzelfälle, also Ausnahmen gewesen sein müssen, geht daraus hervor, daß sie den Zeitgenossen durch ihre unwürdige Art schmerzlich auffielen: „Unde factum est, ut clamor populi ad regem . . . procederet“⁸⁷. In der Folgezeit wurden beide dann von ihren Diözesen entfernt; es gelang ihnen aber zweimal, die bereits ausgesprochene Absetzung wieder zu hintertreiben, bis die Synode von Chalons im Jahre 579 ihnen endgültig den Prozeß machte. Und auch da ist es bezeichnend, daß für diese letzte, unwiderrufliche Absetzung nicht ihre sonstigen Verbrechen maßgebend waren, wegen derer sich die zu Gericht sitzenden Bischöfe vielleicht noch mit der Leistung einer Buße begnügt hätten: „Haec per poenitentiam purgari censentes episcopi“⁸⁸. Die endgültige Verurteilung wurde vielmehr durch ihre kriegerische Betätigung veranlaßt, die schließlich in Landesverrat ausgemündet war.

Sicher ist jedenfalls, daß dieser Fall nicht so erregend auf die damalige Welt gewirkt hätte, wenn Bischöfe in Wehr und Waffen eine häufige Erscheinung gewesen wären. Es ist deshalb unverständlich, wenn dennoch mehrfach versucht worden ist, unter Bezugnahme auf das Verhalten des Solonius und Sagittarius in ungerechtfertigter Verallgemeinerung die kriegerische Betätigung der Bischöfe in der Merovingerzeit zu beweisen⁸⁹.

84) E. Dümmler, *Geschichte des ostfränkischen Reiches* I, 311.

85) Gregor von Tours, *Historia Francorum* IV, 43 (37). Migne PL 71, 304.

86) a. a. O. V, 21. Migne, a. a. O., 341.

87) ebd.

88) a. a. O. V, 28. Migne PL 71, 345 f.

89) So: G. Schnürer, *Kirche und Kultur im Mittelalter* I, 249; M. Hofmann in: *Zeitschrift f. kath. Theologie*, Jahrg. 40; A. Bernareggi, *Il clero negli eserciti*, S. 21. Monza 1916. S. 463.

Auch die Synoden des 6. und 7. Jahrhunderts lassen keinen Schluß dieser Art zu. Sie verbieten wohl viele Mißbräuche, die sich in das Leben der Geistlichen eingeschlichen hatten, wie das Halten von Jagdhunden und Falken (Synode von Epacon c. 4. i. J. 585) und das Singen und Tanzen auf Gastmählern (ebenda c. 40). Es fehlen aber alle Verbote des Kriegsdienstes. Bei der Genauigkeit, mit der diese Synoden jede Unziemlichkeit vom Leben der Geistlichen fernzuhalten suchten, wären entsprechende Verordnungen sicher nicht unterblieben, wenn Kleriker von der Art des Solonius und Sagittarius keine Einzelercheinungen gewesen wären⁹⁰. Sehr häufig werden sich allerdings dazu die Synoden des folgenden Jahrhunderts zu äußern haben, in denen die Erscheinung kriegerischer Prälaten keine Seltenheit war; aber das berührt schon nicht mehr die Aera der Merovinger.

Dieses unter den Karolingern sich bemerkbar machende Auftreten militärischer Führer aus den Reihen des höheren Klerus hängt mit der um diese Zeit sich umbildenden Verfassung des mittelalterlichen Staates zusammen. Grundlage der Wehrpflicht wurde hier außer der persönlichen Freiheit der Besitz von Grundeigentum oder auch von Lehen, die der Herrscher mit der Auflage verlieh, in Kriegsfällen dem königlichen Rufe zur militärischen Dienstleistung Folge zu leisten. Auch die Diözesen und Abteien, die aus der Hand des Königs empfangen wurden, unterlagen derselben Verpflichtung; und dies vor allem deswegen, weil der den Bischofstühlen und Abteien zugehörige Grundbesitz sich im Laufe der Zeit allmählich so sehr vergrößert hatte, daß wesentliche Teile von Grund und Boden in der Hand der Äbte und Bischöfe konzentriert waren.

Die damals sehr bewegte Zeit hatte sodann ein neues Element in dem sog. Seniorat erstehen lassen, das das Staatsgefüge maßgeblich beeinflusste. Schon vor seinem Aufkommen hatten die Grundherren eine große Zahl von Kleinbauern durch Landzuteilung dinglich von sich abhängig gemacht. Über sie gebot nun der König nur mehr indirekt, unmittelbar allein der Schutzherr (Senior). Sein Einfluß auf sie war um so stärker, wenn er für sein Territorium auch noch Immunitätsrechte besaß, wie das vor allem für die kirchlichen Senioren zutraf. Wesentlich für diese Immunität war, daß über die bevorrechteten Gebiete und ihre Bewohner die Beamten des Staates keinerlei Machtbefugnisse besaßen. Nur das direkte Oberhaupt, der Senior, war ihr Gebieter. Er war es auch, der in Kriegsfällen seine Leute (Homines) ausrüsten und dem königlichen Heerlager zuführen mußte und sie selbst auch kommandierte.

90) Den Kriegsdienst der Geistlichen verneinen in der Merovingerzeit u. a. *Dictionnaire de Théologie Catholique* VII, 1 im Artikel „Immunités ecclésiastiques“, S. 1228; *P. Roth*, Geschichte des Benefizialwesens, S. 354. *Hinschius*, Kirchenrecht I, 26. *S. Waitz*, Verfassungsgeschichte II, 2, S. 344. — *Roth* nennt in Feudalität und Unterthanenstaat S. 317 allerdings einige Bischöfe, die in der Merovingerzeit sich an Kämpfen beteiligt haben, fügt aber hinzu, daß es sich dabei um abgesetzte, laisierte Bischöfe handele, die nicht mehr als Geistliche galten. So *Deddo*, den Belagerer von Autun und Lyon, der früher Bischof von Châlons war, sowie den ihn begleitenden *Borbo*, früher Bischof von Valence.

Das Seniorat hatte sich bei den weltlichen und geistlichen Grundherren gleichmäßig entwickelt. Die Vasallen der geistlichen Grundherren, für die sich auch die Bezeichnung „Hintersassen“ eingebürgert hatte, übertrugen ihren Besitz einer Kirche und erhielten ihn von ihr als Feudum wieder zurück. Sie bildeten also mit den andern, die aus den Ländereien der Kirche Grund und Boden als Leihgut erhalten hatten, die Schutzbefohlenen der Kirche und nahmen teil an ihren Immunitätsvorrechten⁹¹.

Aus diesen Verhältnissen heraus wird die Kriegsdienstpflicht auch der geistlichen Senioren leichter verständlich. Wegen ihrer ins Große gewachsenen Besitztümer und der vielen Vasallen und Lehnsträger und der zahlreichen Knechte, die mit der Schenkung der Güter zu ihnen gekommen waren, stellten sie einen so bedeutenden Machtfaktor im Staatsleben dar, daß der oberste Kriegsherr wohl nur zum Schaden des Landes hätte auf sie verzichten können.

Daß die selbständigen Kirchenvorsteher, also die Bischöfe und Äbte, ihre Vasallen selbst dem Heerlager zuführten und in eigener Person an den Kämpfen teilnahmen, ist aus der Natur dieser Verhältnisse allein sicher nicht zu erklären. Verständlich machen kann man es vielleicht damit, daß der Aufruf der Hintersassen zum Felddienst und die persönliche Ausübung der Kommandogewalt ihre Eigenschaft als Herren der Vasallen besonders deutlich in Erscheinung treten ließ. Die Bestellung eines Vertreters hätte in ihren Augen möglicherweise ihre Stellung geschwächt. Letztlich war hier aber der Befehl des Königs entscheidend, der bestimmte, daß die Truppen von den Immunitätsherren in eigener Person seinem Heerlager zugeführt werden mußten⁹². Zwar ist auch dabei nicht direkt gefordert worden, daß diese geistlichen Führer selbst mit in den Kampf eingriffen und wirklich mitkämpften. Ein Gesetz Karlmanns vom 21. April 742 verbot sogar allen Geistlichen das Tragen von Waffen sowie persönliche Beteiligung an Kampfhandlungen und erlaubte ihre Anwesenheit auf den Kriegszügen nur, soweit sich dies mit der Notwendigkeit der Seelsorge für die im Heere Stehenden begründen ließ⁹³. Aber eine praktische Wirkung hat dieses Gesetz nicht gehabt.

91) Vgl. zu dieser Entwicklung: *Dictionnaire de Théologie Catholique* VII, 1, S. 1228. *Roth*, Geschichte des Benefizialwesens, 353 ff. *Ders.*, in: Feudalität und Unterthanenstaat, 317 ff. *A. Meister*, Deutsche Verfassungsgeschichte, 60 f; *Schnürer*, Kirche und Kultur im Mittelalter I, 244 ff; *Waitz*, Deutsche Verfassungsgeschichte II, 2, S. 597 ff; *A. Werminghoff*, Verfassungsgeschichte der deutschen Kirche im Mittelalter, 11 ff.

92) Vgl. den Gestellungsbefehl Karls des Großen an den Abt Fulradus von St. Quentin aus dem ersten Jahrzehnt des 9. Jahrhunderts: „Precipimus tibi, ut pleniter cum hominibus tuis bene armatis ac preparatis ad predictum locum (Strasfurt) venire debeas 14. Kal. Julii . . . Vide, ut nullam negligentiam exinde habeas, sicut gratiam nostram velis habere.“ – *Jaffé*, Monumenta Carolina, 387.

93) „Servis Dei per omnia omnibus armaturam portare vel pugnare aut in exercitum et in hostem pergere omnino prohibuimus, nisi illis tantummodo, qui propter divinum ministerium, missarum scilicet sollemnia adimplenda, sanctorum patrocinia portanda, ad hoc electi sunt, id est unum vel duos episcopos cum cappellanis presbiteris princeps secum habeat, et unus quisque praefectus unum presbiterum, qui hominibus peccata confitentibus iudicare et indicare possint.“ *Mon. Germ. Hist. Leg. sectio II, I, Capitularia Regum Francorum*, S. 25.

Die vom Herrscher als staatspolitisch notwendig beurteilten Rücksichten ließen es zurücktreten, wohl ehe es jemals richtig in Funktion getreten war; denn gerade aus dieser Zeit sind die Namen vieler geistlicher Anführer bekannt⁹⁴.

Der erste feststellbare Fall, daß ein Bischof selbst in den Kampf eingriff, ist der des Bischofs Anepos von Vienne, der im Jahre 712 Oberbefehlshaber in einem Feldzug gegen die Alemannen war⁹⁵. Viele andere sind später diesem Beispiel gefolgt, und oft sind hohe Geistliche in den Kämpfen auch gefallen; so Hildegard von Köln i. J. 753, Theodo, Abt von Tours, i. J. 834, die Äbte Hugo und Richboto i. J. 844, die Bischöfe von Minden und Halberstadt i. J. 880, der Bischof von Metz i. J. 882, der Erzbischof von Mainz i. J. 891⁹⁶.

An sich hätte erwartet werden müssen, daß diese Bischöfe und Äbte sich mit allem Ernst gegen die militärischen Beauftragungen gesträubt hätten, die ihrem geistlichen Amt von Grund aus widersprachen. Dem waren die Könige jedoch von vornherein dadurch begegnet, daß sie die Kandidaten für die Besetzung der freien Bistümer und Abteien vor allem nach politischen und militärischen Gesichtspunkten auswählten; es kamen durch sie nur solche Männer auf die bischöflichen Stühle, die versprachen, der Erwartung des Königs in dieser Hinsicht zu genügen. Besonders gilt das für die Zeit Karl Martells, unter dem die Bischöfe ihr Amt tatsächlich fast nur noch politisch-militärisch auffaßten und führten⁹⁷.

Ein gleiches Schicksal wie das Gesetz Karlmanns hatte auch ein von Pippin durch die Synode von Soissons i. J. 744 erlassener Kanon (Nr. 3), der den geistlichen Äbten, im Unterschied zu den weltlichen Inhabern der Abteien, die es demnach wenigstens in einzelnen Fällen schon damals gegeben haben muß, persönliche Militärfreiheit beließ, ja Kriegsdienst ihnen geradezu verbot und nur die Stellung ihrer Hintersassen für den Kriegsfall verlangte⁹⁸. Dagegen scheint das Immunitätsprivileg vom Militärdienst für die einfachen Priester während der ganzen Zeit gut eingehalten worden zu sein. Die Bestimmungen werden oft wiederholt⁹⁹, und in der Literatur findet sich kein Beispiel für eine gegenteilige Forderung durch die Inhaber der staatlichen Macht¹⁰⁰.

94) Roth, Feudalität und Unterthanenstaat, 320 nennt Sturmius als Kommandanten des festen Platzes Heersburg, ferner in leitender militärischer Stellung die Bischöfe Sararius, Hainmar, Milo und Wando.

95) Roth, Feudalität, 320.

96) Roth, ebd.

97) Schnitzler, a. a. O., 249 ff.

98) „Abbates legitimi hostem non faciant, tantum homines (Hintersassen) eorum mittant.“ Mon. Germ. Hist. Leg. sectio II, Capit. Reg. Franc. I, S. 29.

99) Pippini Capitularia data apud Vermerianum c. a. 752: „Ut arma clerici non portent!“ (c. 16) bei St. Baluzius, Capitularia Regum Francorum I, 164. Caroli Capitulare Aquisgranense a. 789: „Dicendum est Presbyteris et Diaconibus, ut arma non portent, sed magis confidant in defensione Dei quam in armis“ (c. 48). Baluzius, a. a. O., S. 236. Gleicher Wortlaut des c. 18 des Capitulare Episcoporum d. J. 801 (Baluzius, a. a. O., S. 360) und des c. 37 des Capitulare von 814 (das Jahr ist unsicher) bei Baluzius, a. a. O., S. 518.

100) Waitz, a. a. O. IV, 592.

Wie übel sich diese Verhältnisse bei den höheren selbständigen Kirchenvorstehern gerade um die Zeit dieser beiden Verordnungen ausgewirkt hatten, zeigt mit voller Deutlichkeit der Bericht, den Bonifatius im Jahre 742 Papst Zacharias (741–752) übersandt hat¹⁰¹. „Inueniuntur inter eos episcopi“, schreibt er von den Prälaten des Frankenreiches, „qui, licet dicant se fornicarios uel adulteros non esse, sed . . . pugnant in exercitu armati et effundebant propria manu sanguinem hominum, siue paganorum siue christianorum.“ Aus dem Kontext ist zu spüren, daß Bonifatius hierbei nicht nur an Einzelfälle denkt. Das Dokument zeichnet vielmehr ein so düsteres Bild allgemeiner Verwahrlosung und Verwilderung, ohne auf Ausnahmen hinzudeuten, daß bei der Objektivität des Berichterstatters an die Existenz würdigerer Vertreter des Episkopates kaum gedacht werden kann.

In seinem Antwortschreiben fordert der Papst die Absetzung der von Bonifatius gekennzeichneten Prälaten, die auf einer baldigst zu haltenden Synode erfolgen solle: „Si quos repperit (i. e. Karlmann) episcopos, presbiteros aut diaconos contra canones uel statuta patrum excessisse, id est . . . si sanguinem christianorum siue paganorum effuderunt, . . . nulla ratione apostolica auctoritate permittat sacerdotium fungi, quia tales a suo tantum proprio ore false nominantur sacerdotes et deteriores secularium esse noscuntur, qui . . . neque ab hominis sanguinis effusione manus seruant innoxias“¹⁰².

Karlmann hat sich dem Ersuchen des Papstes nach Reform des Klerus nicht widersetzt und mit der ihm übertragenen Vollmacht („auctoritate apostolica“) durch das Kapitulare vom 21. April 742 die Entfernung vieler Kleriker verfügt. Es scheint aber, daß er dabei dem Verlangen des Papstes nur teilweise gefolgt ist und auf diesem Konzil (Concilium Germanicum) seine reformatorische Tätigkeit auf die niederen Geistlichen beschränkt hat; denn nur diese nennt das Kapitulare: „... falsos presbiteros . . . diaconos et clericos . . . degradauius et ad poenitentiam coegimus“¹⁰³. Die Vermutung, daß hinsichtlich der Bischöfe und Äbte nichts geändert wurde, würde zu ihrem weiteren ungestörten Auftreten als militärische Führer stimmen. Die gleiche Mißachtung fand auch der Beschluß über das Verbot des Waffentragens der Geistlichen¹⁰⁴.

Diese unerquicklichen Umstände sollten sich auch unter dem größten Frankenherrscher nicht ändern. Karl der Große (768–814) hat zwar in den ersten Jahren

101) Monum. Germ. Hist. Epistol. tom. III, Merovingici et Karolini aevi I, S. 302 f. Für die Daticung (vor dem 21. April 742) s. S. 299. Anm. 6.

102) Ebd., S. 302.

103) Monum. Germ. Hist. Leg. sectio II, I, Cap. Reg. Franc., S. 24 f.

104) Vgl. Anm. 93. „Servis Dei per omnia omnibus armaturam portare vel pugnare aut in exercitum et in hostem pergere omnino prohibuimus, nisi illi tantummodo, qui propter divinum ministerium, missarum scilicet sollempnia adimplenda, sanctorum patrocinia portanda, ad hoc electi sunt, id est unum vel duos episcopos cum cappellanis presbiteris princeps secum habeat. et unus quisque praefectus unum presbiterum, qui hominibus peccata confitentibus iudicare et indicare possint.“ Mon. Germ. Hist. Leg. sectio II, I, Capitularia Regum Francorum, S. 25.

seiner Regierung das Kapitulare Karlmanns erneuert, ohne auch nur den Wortlaut zu ändern¹⁰⁵. Das hätte verheißungsvoll sein können; aber angesichts der vom ihm beschrittenen Wege ist es doch zu bezweifeln, daß er überhaupt entschlossen war, eine Besserung herbeizuführen. Tatsächlich ist mehrfach im Ernst behauptet worden, Karl der Große sei von einem starken Reformwillen erfüllt gewesen¹⁰⁶. Bei diesem Versuch hat man sich auf Kapitularien berufen, die schon einige Jahre vorher als Fälschungen des Benedictus Levita nachgewiesen waren¹⁰⁷. Karl der Große hat in Wirklichkeit an der alten Praxis nichts geändert, sie im Gegenteil noch verschärft. Wohl ist es richtig, daß auch er Kriegsdienst und Waffentragen der niederen Geistlichen verbot¹⁰⁸, aber die selbständigen Kirchenvorsteher hatten ihre Truppen nach wie vor gleich den Senioren aus dem Laienstand persönlich heranzuführen. Beweis dafür ist die Anweisung, die er dem Abt Fulrad von St. Quentin (in der Zeit zwischen 802 und 810) erteilt hat: „Precipimus tibi, ut pleniter cum hominibus tuis bene armatis ac preparatis ad predictum locum (Strasfurt) venire debeas 14. Kal. Julii . . . Ita vero preparatus cum hominibus tuis ad predictum locum venies, ut inde, in quancumque

105) A. Boretius gibt dafür das Jahr 769 an oder einen jedenfalls nur wenig später liegenden Termin. S. Mon. Germ. Hist. Leg. sectio II, Bd. I, S. 44.

106) Michael Hofmann, Ist die Militärfreiheit der katholischen Geistlichen auch heute noch rechtlich begründet und zeitgemäß? In: Zeitschrift für katholische Theologie, 40. Jahrg. Innsbruck, S. 464 ff. Ferner A. Bernareggi, Il clero negli eserciti, S. 30. Monza 1916.

107) Hinweis auf die Fälschung des Benedictus Levita siehe in: Dictionnaire de Théologie Catholique VII, I, Sp. 1229 und in: Lexikon für Theologie und Kirche II, 149. Ausführliche Stellungnahme und Nachweis der einzelnen Fälschungen von E. Seckel, in: Neues Archiv der Gesellschaft für ältere Geschichtskunde, Bd. 39 (1914) S. 360: „Die drei unechten Texte scheinen zum größten Teil ohne Quellenanhalt frei erfunden zu sein. Die Phrasen, aus denen der Fälscher seine Texte aufbaut, kehren zum Teil mehrfach bei ihm selbst wieder.“ Die von Hofmann, a. a. O., S. 465, Anm. 1 genannten „Bitten der Reichsversammlung zu Worms“ weist E. Seckel, a. a. O., Bd. 35, S. 480 folgendermaßen als unecht nach: „Diese Fälschung, eine Bittschrift des ganzen Volkes, an den Fürsten mit dem Grundthema: Ne (sacerdotes) in hostem aut pugnam pergerent . . . Der lange Text scheint weithin ohne Anlehnung an bekannte Vorlagen formuliert zu sein.“ Die Gewährung der Bitte, als Fälschung nachgewiesen, a. a. O., Bd. 35, S. 486: „Das Kapitel hängt mit dem vorangehenden aufs engste zusammen. Es enthält die vorläufige Gewährung der Bitte ‚ne episcopi ad bella pergant‘ durch den König auf dem nächsten Generale placitum der Bischöfe und Grafen, den gewünschten Rechtssatz für alle Zeiten schriftlich (scriptis firmare) festlegen und ferner ‚ea, quae generalia sunt et omnibus conveniunt ordinibus‘ d. h. wohl im Sinne Benedikts: eine Neuregelung der Verhältnisse der staatlichen und kirchlichen Gewalt nach den Forderungen der pseudoisidorischen Reformpartei – festsetzen zu wollen.“

Die Beschwerden der Bischöfe über ihre durch die Ausschließung vom Kriegsdienst angebliche Zurücksetzung wird als gefälscht nachgewiesen, a. a. O., Bd. 39, S. 364 ff.

108) Admonitio generalis vom 23. März 789, c. 70: „Et omnimodis dicendum est presbiteris et diaconibus, ut arma non portent, sed magis se confidant in defensione Dei quam armis.“ In: Monum. Germ. Hist. Leg. s. II, Bd. I, S. 59.

Capitulare Episcoporum a. 301 c. 18, Capitulare circa a. 814 mit gleichem Text wie in der Admonitio generalis (bei Baluzius, a. a. O., S. 360 und 518).

Capitulare a sacerdotibus proposita 802 (gehört zu der Synode von Aachen 802) c. 18: „Nemo ex sacerdotum numero arma pugnantium umquam portet“ (Monum. Germ. Hist. Leg. s. II, Bd. I, S. 106).

partem nostra fuerit jussio, et exercitaliter ire possis, id est cum armis atque utensilibus nec non et cetero instrumento bellico in victualibus et vestimentis.“ Am Schluß dieses Befehles steht ein drohendes Wort, das besser dem Wesen des Kaisers entspricht als die demütigen Beteuerungen in den gefälschten Kapitularien: „Vide, ut nullam negligentiam exinde habeas, sicut gratiam nostram velis habere“¹⁰⁹.

Ähnlich verfügt er im Capitulare Aquisgranense (801–813) c. 9: „... Et Episcopi, comites, abbates hos homines habeant qui hoc bene praevideant (Besorgung und Überprüfung der Waffen) et ad diem denuntiati placiti veniant et ibi ostendant, quomodo sint parati ...“¹¹⁰.

Der gleiche fordernde Wille drückt sich in dem „Capitulare per Episcopos et comites nota facienda“ (805–808) folgendermaßen aus: „Capitula, quae volumus et episcopi, abbates et comites, qui modo ad casam redeunt per singula loca eorum nota faciant et observare studeant, tam infra eorum parochias ... eorum convicinantium, qui in exercitu simul cum equivoco nostro perrexerunt.“ Deutlicher noch ist der c. 2: „... ut medio mense Augusto cum excarritis hominibus ad nos esse debeant, si antea jussio nostra ad eos non pervenit pro digna necessitate.“ Und der c. 3.: „Ut omnes praeparati sint ad Dei servitium et ad nostram utilitatem quandoquidem missus aut epistula nostra venerit, ut statim, nobiscum venire faciatis“¹¹¹. Diese Worte geben nüchtern die Anschauung wieder, die der Kaiser von dem Amte der Bischöfe und Äbte gehabt zu haben scheint: Dei servitium et nostra utilitas.

Auch die Meinung, Karl der Große habe nur anfänglich den Klerus zum Waffendienst heranziehen wollen, später aber davon abgesehen, läßt sich nicht vertreten¹¹².

Immerhin hatten einige Klöster es beim Kaiser doch durchgesetzt, daß ihnen eine volle Immunität von der persönlichen Beteiligung am Kriegsdienst zugesprochen wurde. Etwa aus dem Jahre 817 stammt ein Verzeichnis, das die Abteien in solche einteilt, die dem Kaiser Heerespflicht und jährliche Obedienzgeschenke zu stellen haben, in andere, die nur Geschenke, und in solche, die keines von beiden leisten müssen¹¹³. Es scheint, daß dieses Vorrecht für die einzelnen Klöster wirklich auch geachtet wurde, wenn es einmal gewährt war¹¹⁴.

109) *Jaffé*, Monumenta Carolina, S. 387.

110) Mon. Germ. Hist. Leg. s. II, Bd. I, S. 170 f.

111) Mon. Germ. Hist. Leg. s. II, Bd. I, S. 141.

112) *S. M. Hofmann*, a. a. O., 463 f.

113) *G. Waitz*, Verfassungsgeschichte, S. 598.

114) „So sehr die ersten Karolinger auch darauf bedacht waren, gerade hier staatliche Interessen zu schützen, der Bestätigung einmal gegebener Privilegien entziehen sie sich nicht, und was einer Kirche gegeben war, fand am Ende doch auch bei andern Gewährung.“ *Waitz*, a. a. O. IV, 317.

Ein kleines Entgegenkommen Karls ist dem Kapitulare des Jahres 805 zu entnehmen, in dem er den Eintritt freier Männer in den geistlichen Stand von seiner Genehmigung abhängig macht. Dieser Entschließung lägen, wie der Kaiser dort sagt, zwei Erfahrungen zu Grunde, von denen die erste hier interessiert: Nicht aus religiösen Gründen, sondern um sich der Kriegspflicht zu entziehen, würde häufig der geistliche Stand gewählt¹¹⁵. Diese Bemerkung läßt auf eine gewisse Achtung der Immunität der Kleriker schließen. Höchstwahrscheinlich ist hier aber nur an die niederen Kleriker gedacht, die, wie vorstehend schon ausgeführt, tatsächlich nicht zur Kriegsfolge herangezogen wurden.

Insofern also scheint die Linie klarzuliegen, die Karl in der Kriegsdienstfrage der Kleriker eingenommen hat: Vollständige Befreiung der niederen Geistlichen, Forderung an die Bischöfe und Äbte, Truppen auszurüsten und sie selbst dem Heerlager des Kaisers zuzuführen; kein unbedingter Befehl, daß diese Prälaten selbst mit aktiv in den Kampf eingriffen, aber auch zumindest keine Hinderung, wenn es in vielen Fällen entsprechend seinem Wunsche geschah.

Nach dem Tode Karls des Großen ist das Problem des Wehrdienstes der Kleriker offenbar noch schwieriger geworden. Ähnlich wie durch die *Lex Visigothorum* wird durch das *Edictum Pistense* vom 25. Juni 864 im Falle eines Verteidigungskrieges jede Befreiung aufgehoben und die Teilnahme an den Kämpfen ohne Ausnahme von allen wehrfähigen Männern gefordert: So bestimmt c. 27: „... ad defensionem patriae omnes sine ulla excusatione veniant“¹¹⁶. Zwei Jahre später ergeht auch an die Bischöfe der kategorische Befehl zur Teilnahme an der *Expeditio Beneventana*; nur offensichtliche Krankheit wird als genügender Entschuldigungsgrund anerkannt: „Si quoque episcopus absque manifesta infirmitate remanserit, pro tali neglegentia ita emendet, ut in ipsa marcha resideat, quousque alia vice exercitus illuc pergat, in quantum Dominus largire dignatus fuerit“¹¹⁷. Bei Gestellungsbefehlen solcher Formulierung und der gleichzeitigen Androhung von Strafsanktionen für das Fernbleiben ist kaum noch etwas von der Immunität der Geistlichen vom Kriegsdienst zu erkennen, wenigstens soweit es die selbständigen Kirchenvorsteher angeht.

Besonders auffällig aber ist, daß die Bischöfe selbst diese Praxis offenbar als ganz ordnungsgemäß empfanden. Ein in jeder Beziehung so makelloser Bischof wie Hinkmar von Reims findet daran nichts zu tadeln. Er rechnet es im Gegenteil geradezu unter die Pflichten der Bischöfe, neben der Erfüllung ihrer geistlichen Funktionen auch „*militiam ad defensionem s. ecclesiae secundum pos-*

115) Mon. Germ. Hist. Leg. s. II, Bd. I, S. 125. Capitulare missorum in Theodonis villa datum secundum generale. (15). „De liberis hominibus qui ad servitium Dei se tradere volent, ut prius hoc non fatiant quam a nobis licentiam postulent. Hoc ideo, quia audivimus aliquos ex illis non tam causa devotionis quam exercitu ... fugiendo ... et hoc ideo fieri prohibemus.“

Eine Parallele dazu aus dem Theodosianischen Recht s. 283.

116) Monum. Germ. Hist. Leg. s. II, Bd. II, pars prior, S. 322.

117) ebd., S. 96.

sibilitatis quantitatem juxta antiquam consuetudinem regiae dispositioni exhibere¹¹⁸. Hinkmar rechtfertigt hier die Beteiligung der Geistlichen am Kriegsdienst ausdrücklich damit, daß auf diese Weise auch die Kirche geschützt und ihr Nutzen gebracht würde; er sagt von den Hintersassen, die unter Führung ihres Bischofs oder Abtes zum Heerlager ausrücken: „Homines militares studere debent, ut secundum quantitatem et qualitatem beneficii illud erga episcopum et per hoc erga ecclesiam fideliter et utiliter deserviant et regio obsequio ad defensionem generaliter sanctae Ecclesiae, sed et specialiter ipsius Ecclesiae proficere valeant“¹¹⁹.

Hinkmar denkt hier an das Vasallenverhältnis, das sich aus kleineren Anfängen in der Merovinger- und Karolingerzeit im Hochmittelalter noch weiter ausgebildet hatte. Wenn er mit seinen Ausführungen die bischöflichen Vasallen und kirchlichen Lehnsträger darauf hinweist, daß sie bei ihrer pflichtmäßigen Kriegsfolge unter Führung ihres bischöflichen Herrn vor Augen haben sollten, daß dadurch die Lage der Kirche überhaupt gesichert werde, besonders aber die der Einzelkirche, in deren Schutz sie standen, dann durfte natürlich der seine Vasallen anführende Bischof das Bewußtsein haben, seiner Kirche pflichtgemäße Dienste zu leisten.

Wie sehr der Gedanke vom Bischöflichen Kriegsherrn und der ihm unterstellten Gefolgschaft damals lebendig gewesen sein muß, zeigt sich auch darin, daß von Hinkmar die von der Kirche den Hintersassen verliehenen Benefizien dem Sold gleichgestellt werden, den sonst die Soldaten erhalten: „... reclamavit de beneficio militiae quasi de stipendiis . . . quae antea sicut hodieque fit alibi, dabantur militibus de publico“¹²⁰. Noch deutlicher vielleicht wird das aus den Grundsätzen erkenntlich, nach denen, wie Hinkmar sagt, der Bischof die kirchlichen Benefizien (Feuda) vergibt; es spricht da vor allem das Prinzip der militärischen Nützlichkeit: „Episcopus, dispositis, quae Ecclesiae ac suis . . . de rebus Ecclesiae propter militiam beneficium donat.“ Unter den Bewerbern seien die Söhne solcher Väter besonders zu berücksichtigen, die sich beim kriegerischen Einsatz bereits zum Nutzen der Kirche bewährt hätten, so daß die Söhne ein Ähnliches erhoffen ließen: „Filiis patrum, qui eidem ecclesiae profuerunt et patribus utiliter succedere potuerunt.“ Daß unter diesem Nutzen, den diese Väter der Kirche geleistet hätten, ihre im Kriege bewiesene militärische Tüchtigkeit zu verstehen ist, ergibt sich aus dem Nachsatz: „Talibus dare debet, qui idonei sunt reddere Caesari, quae Caesaris, et quae sunt Dei, Deo“¹²¹.

118) In der Pariser Ausgabe seiner Werke (Hincmari archiepiscopi Remensis operum tomus posterior. Paris 1614), S. 762.

119) a. a. O., S. 324.

120) a. a. O., S. 325. Diese und die folgende Stelle sind Auszüge aus einem Briefe an den Kaiser.

121) a. a. O., S. 324.

Die Entwicklung, die das Problem „Klerus und Kriegsdienst“ in der Merovingen- und Frankenzeit genommen hat, übte einen starken Einfluß auch auf die Gestaltung der Verhältnisse in den folgenden Jahrhunderten aus. Ihr Ergebnis behauptete sich ohne wesentliche Änderungen bis zum Ende des Mittelalters, obwohl Kaiser Friedrich II im Jahre 1220 durch ein Reichsgesetz das Privilegium immunitatis der Geistlichen in allgemeiner Form bestätigte¹²².

Ganz ähnlich wie im Frankenreich lösten die Völkerschaften und Stämme des Nordens und die christlichen Staaten des europäischen Westens und Ostens die Militärdienstfrage der Geistlichen¹²³. Am wenigsten hatte sich die Kirche in Italien über eine Beeinträchtigung ihrer Immunität zu beklagen, wo das Problem des Militärdienstes der Kleriker niemals von besonderer Bedeutung gewesen ist. Die Bildung der Söldnerheere, die allmählich geringer werdende Bedeutung des Feudalgedankens, die in der Renaissancezeit neu aufkommende Auffassung vom Staat sowie die Entstehung des beruflichen Offizierswesens und die oft mehr der Bequemlichkeit und dem Genuß ergebene Hofhaltung der geistlichen Fürsten ließen Bischöfe und Äbte fortan nicht mehr persönlich auf den Schlachtfeldern erscheinen.

Die kanonische Gesetzgebung zur Militärdienstfrage der Kleriker bis zum Konzil von Trient

Gegenüber der für Kirche und Klerus so unheilvollen Entwicklung, die die Militärdienstfrage der Geistlichen im Staatsrecht der mittelalterlichen Völker gefunden hat, ist die kanonische Gesetzgebung in dieser Hinsicht stets gleichbleibend klar und konsequent gewesen. Ihre grundsätzliche Haltung zu dem Problem kann kaum prägnanter umrissen werden als durch die Worte, die Gratian in seinem Dekret darüber geschrieben hat: „De episcopis uero uel quibuslibet clericis, quod nec sua auctoritate nec auctoritate Romani Pontificis arma arripere ualeant, facile probatur. Cum enim Petrus, qui primus Apostolorum a Domino fuerat electus, materialem exerceret gladium, ut magistrum a Ju-

122) Das zu Cod. Theod. XVI, 2, 8 bzw. Cod. Justin. I, 6, 1 und Cod. Theod. XVI, 2, 14 bzw. Cod. Justin. I, 6, 2 von Kaiser Friedrich II im Jahre 1220 erlassene Gesetz lautet: „Item nulla communitas vel persona publica vel privata collectas vel exactiones, angarias vel parangarias ecclesiis vel aliis piis locis aut ecclesiasticis personis imponere, aut invadere ecclesiastica bona praesumant. Quodsi fecerint, et requisiti ab ecclesia vel imperio emendare contempserint, triplum refundant et nihilo minus banno imperiali subiaceant; quod absque satisfactione debere nullatenus remittatur“ (Corp. Jur. Civ. 2, Cod. de episc. I, 3 „Item nulla“). – Es ist richtig, daß in diesem Gesetz keine Bezugnahme auf den Militärdienst der Geistlichen erfolgt. Das Gesetz ist aber die reichsrechtliche Feststellung der kirchlichen Immunität, in die die Freiheit der Geistlichen vom Militärdienst gerechnet werden muß.

123) Vgl. Dictionnaire de Théologie Catholique VII, I, Sp. 1230 ff.; Bernareggi, a. a. O., S. 45 ff. – M. Hofmann irrt, wenn er a. a. O., S. 466 sagt, daß die Militärfreiheit des Klerus seit der Zeit Karls des Großen bis herab ins 19. Jahrhundert von den Staaten anerkannt geblieben sei.

daeorum injuria defensaret, audiuit: „Conuerte gladium tuum in uaginam; omnis enim, qui acceperit gladium, gladio peribit“¹²⁴, ac si aperte ei diceretur: Hactenus tibi tuisque predecessoribus inimicos Dei corporali gladio licuit persequi; deinceps in exemplum patientiae gladium tuum, id est tibi hactenus concessum, in uaginam conuerte, et spirituales tantum gladium, qui est uerbum Dei, in mactatione ueteris uitae exerce. Omnis enim praeter illum uel auctoritatem ejus, qui legitima potestate utitur, qui, ut Apostolus ait¹²⁵, non sine causa gladium portat, cui etiam omnis anima subdita esse debet, omnis, inquam, qui praeter hujus auctoritatem gladium acceperit, gladio peribit. Item Ambrosius: „Arma episcopi lacrimae sunt et orationes“¹²⁶. Item illud Apostoli: „Non vosmetipsos defendentes, carissimi“¹²⁷, quamuis omnibus generaliter dicatur, specialiter tamen praelatis dictum intelligitur“¹²⁸.

Diesen Grundsätzen entsprechend hat die Kirche bereits bei den ersten Anzeichen abweichender Neigungen einzelner Kleriker diese Gefahr für Seelsorge und kirchliche Disziplin durch besondere Gesetze zu bannen gesucht. Schon der sog. Apostolische Kanon 83 bzw. 82¹²⁹ und der Kanon 7 der 4. allgemeinen Synode von Chalzedon vom Jahre 451¹³⁰ verbieten außerordentlich streng jede Art von militärischer Betätigung. Es findet sich allerdings in der Literatur auch die Meinung vertreten, diese Bestimmungen seien nicht unbedingt auf Militärdienst im strengen Sinne des Wortes zu beziehen¹³¹. Wir glauben dennoch, daß durch sie Klerikern und Mönchen neben der Übernahme weltlicher Ämter gerade die militärische Betätigung verboten wird, weil bei der klar präzisierten Formulierung dieses Kanones jede andere Erklärung schwerfällig und unwahrscheinlich wirken muß. Der Kanon von Chalzedon geht sogar noch weiter als der Apostolische Kanon 83, der für Kleriker, die militärische Dienste tun, nur Absetzung von ihrem geistlichen Amt bestimmt; in Chalzedon wurde für das gleiche Vergehen Exkommunikation als Strafe angeordnet¹³². Die gleiche Strafe erteilt i. J. 461

124) Mt 26, 52.

125) Röm 13, 4.

126) Der volle Text in c. 3, C. 23, q. 8: „Non pila querent ferrea, non arma Christi milites. Coactus repugnare non noui; sed dolor, fletus, orationes, lacrimae fuerunt mihi arma aduersus milites. Talia enim munimenta sunt sacerdotis. Aliter nec debeo, nec possum resistere; fugere autem, et relinquere ecclesiam non soleo. Scruium Christi non custodia corporalis, sed Domini prouidentia seipse conseruit.“

127) Röm 12, 19.

128) Vorrede zu C. 23, q. 8.

129) Ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος στρατεία σχολάζων καὶ βουλόμενος ἀμφοτέρω κατέχειν, ῥωμαϊκὴν ἀρχὴν καὶ ἱερατικὴν διοίκησιν, καθαιρεῖσθω· τὰ γὰρ τοῦ Καίσαρος Καίσαρι, καὶ τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ. – Hefele, a. a. O., I, 825.

130) Τοὺς ἅπαξ ἐν κλήρῳ καταλειγμένους, ἢ καὶ μονάσαντας ὥρϊσαμεν μήτε ἐπὶ στρατεῖαν μήτε ἐπὶ ἀξίαν κοσμικὴν ἐρχεσθαι· ἢ τοῦτο τολμῶντας καὶ μὴ μεταμελομένους, ὥστε ἐπιστρέφαι ἐπὶ τοῦτο ὃ διὰ θεὸν πρότερον εἴλοντο, ἀναθεματίζεσθαι. – Hefele, a. a. O., II, 511.

131) Et. Magnin in: Dict. de Théol. Cath. VII, 1, Sp. 1227.

132) Vgl. dazu Hefele, a. a. O. II, 511.

die Synode von Tours für Kleriker, die ihr Amt verlassen und in den Militärdienst eintreten¹³³, während die Synode von Angers acht Jahre früher, ähnlich dem Apostolischen Kanon, nur Absetzung verfügt¹³⁴. Dagegen überrascht es, daß in Spanien auf der Synode von Lerida (i. J. 524 bzw. 546) Klerikern, die aktiv in einem Gefecht mitgekämpft haben, nur eine zweijährige Suspension auferlegt wurde¹³⁵, wohingegen die Synode von Toledo im Jahre 633, wiederum sehr streng, Absetzung und Internierung in einem Kloster als Zensur für das gleiche Delikt bestimmt¹³⁶. Das Waffentragen allein hatte i. J. 581 die Synode von Mâcon mit dreißig Tagen Gefängnis bestraft¹³⁷. Das gleiche Strafmaß legte ein Konzil von Bordeaux in den sechziger Jahren des 7. Jahrhunderts für dieses Delikt fest.

Die Stellung, die die kirchlichen Vorsteher zum Waffendienst der Kleriker in der sich anschließenden Karolingerzeit einnahmen, ist schwer verständlich und kaum nachzuempfinden. Das gilt jedoch nicht von der Haltung der Päpste und auch nicht von Bonifatius, dem besonderen Vertrauensmann des Hl. Stuhles im nordischen Bereiche. Auf seinen Bericht hin, in dem er ausdrücklich die Beteiligung vieler fränkischer Bischöfe an kriegerischen Auseinandersetzungen nennt¹³⁸, drängt Papst Zacharias scharf auf Abstellung dieses Mißbrauches¹³⁹. Darauf hat das erste deutsche Nationalkonzil am 21. April 742 auch wirklich eine Reihe von Geistlichen abgesetzt und ihnen das Waffentragen sowie die Teilnahme an Kriegszügen verboten¹⁴⁰. Der Kaiser hat sich aber selber nicht an diese Verfügung gehalten, auch nicht die Prälaten. Er ist sogar so weit gegangen, die Erfüllung dieser Konzilsbeschlüsse durch entgegengesetzte Bestimmungen geradezu unmöglich zu machen¹⁴¹. Gegen den Willen des Papstes wurde die Verfügung nur für den sog. niederen Klerus durchgeführt, der sich tatsächlich kaum einmal am Militärdienst beteiligt hat.

Die Lokal- und Provinzialsynoden der Folgezeit haben sich gleichfalls sehr ausgiebig mit dem Problem beschäftigt und regelmäßig verbietende Beschlüsse gefaßt; aber es erscheint rätselhaft, wie die gleichen Bischöfe oder zumindest die

133) *Hefele* II, 588 (c. 5).

134) *Hefele* II, 582 (c. 7).

135) *Hefele* II, 705 Dieser Kanon wurde von Gratian als c. 36, D. 50 in sein Dekret aufgenommen.

136) *Hefele* III, 84 (c. 45).

137) *Hefele* III, 36 (c. 5).

138) Vgl. S. 291.

139) Vgl. S. 291.

140) „Servis Dei per omnia omnibus armaturam portare vel pugnare aut in exercitum et in hostem pergere omnino prohibuimus, nisi illis tantummodo, qui propter divinum ministerium, missarum scilicet sollemnia adimplenda, sanctorum patrocinia portanda, ad hoc electi sunt, id est unum vel duos episcopos cum cappellanis presbiteris princeps secum habeat, et unusquisque praefectus unum presbiterum, qui hominibus peccata confitentibus judicare vel indicare possint.“ *Mon. Germ. Hist. Leg. s. II*, I, S. 25.

141) Vgl. S. 292.

meisten von ihnen, die sich auf den Synoden gegen die Teilnahme von Geistlichen am Kriegsdienst aussprechen, bei jeder eintretenden Gelegenheit selber im Heerlager mit auftreten. Es wird freilich in keiner dieser Konzilsbestimmungen erklärt, daß auch den Bischöfen der Kriegsdienst verboten sei; es ist stets nur im allgemeinen von Geistlichen die Rede, mit einer einzigen Ausnahme nur, wo gesagt wird, daß die wirklichen Äbte, im Gegensatz zu den weltlichen Inhabern der Abteien¹⁴², nicht ins Feld ziehen sollten¹⁴³. Als Erklärung für diese Inkonzessenz genügt aber kaum die Annahme, die höheren selbständigen Geistlichen hätten nach dem Erlaß ihrer Konzilsbestimmungen sich selbst von der Einhaltung dieser Kanones dispensiert. Es scheint vielmehr, daß die Bischöfe jener Zeit keine einheitliche Haltung gegenüber der Kriegsdienstfrage der Prälaten eingenommen haben. Trotz der kaiserlichen Befehle, die ihnen Kriegsfolge, wenn auch nicht direkt ein persönliches Eingreifen in den Kampf, auferlegten, obwohl die aktive Beteiligung nicht ungern gesehen wurde, trotz vieler bekannter Bischöfe, die dem Kriegsleben ergeben waren, müssen dennoch im Episkopat und unter den Äbten auch zahlreiche Mitglieder gewesen sein, die die ihrem geistlichen Amt widerstrebende Verpflichtung zu militärischem Dienst gern abgestreift hätten. Dieses Drängen spricht stark aus dem c. 17 der Mainzer Synode vom Jahre 813: „Nos autem, qui relinquimus saeculum, id modis omnibus observare volumus, ut arma spiritualia habeamus, saecularia dimittamus! laicis vero, qui apud nos sunt, arma portare non praejudicemus, quia antiquus mos est et ad nos usque pervenit“¹⁴⁴. Man darf freilich hier nicht übersehen, daß gerade in Mainz die Reformgedanken des hl. Bonifatius besonders wirksam gewesen sind. In den folgenden Jahren müssen aber auch anderwärts Bischöfe von den Kriegszügen oft weggeblieben sein, wie aus dem c. 8 der Synode von Verneuil i. J. 844 hervorgeht. Die Synode nimmt zur Kenntnis, daß einige der Bischöfe wegen Gebrechlichkeit dem kaiserlichen Ruf nicht folgen konnten; von andern stellt das Protokoll fest, daß sie sich vom Kaiser haben von der Heeresfolge dispensieren lassen. Um durch dieses Fehlen dem Kriegswesen keinen Schaden zu machen, wünscht die Synode, daß deren Truppenkontingente anderen Führern übergeben werden sollten¹⁴⁵.

Wenn man weiterhin bedenkt, daß eine ganze Reihe von Abteien eine für dauernd erteilte Dispens von der Kriegsfolge sich zu verschaffen gewußt haben¹⁴⁶, läßt sich doch sagen, daß wenigstens ein Teil der Prälaten auch an sich die Kon-

142) Man könnte in den Laienäbten, die zu den wirklichen Äbten in Gegensatz gestellt werden, an Vorläufer der späteren Kommendataräbte denken. Jedoch ist diese Erklärung nicht sicher. (Vgl. *Et. Magnin*, a. a. O., 1230.)

143) „Abbati legitimi hostem non faciant, tantum homines eorum mittant.“ Synode von Soissons i. J. 744. Mon. Germ. Hist. Leg. s. II, I, S. 29.

144) Mansi XIV, S. 70.

145) *Hefele IV*, 111.

146) Vgl. S. 293. *Et. Magnin* nennt a. a. O., Sp. 1229 54 Abteien, die vollkommen frei von aller Dienstpflicht waren (i. J. 817).

zilsbeschlüsse wahr machen wollte. Andere fuhren freilich fort, sich im Kriege als Heerführer und selbst als aktive Kämpfer zu betätigen. Offen konnte anscheinend der streng kirchlich denkende Teil der Bischöfe seine Meinung nicht durchsetzen; dazu waren die kaiserlichen Befehle zu eindeutig; äußerlich fügte man sich deshalb ihnen und dem Herkommen, ließ aber den Wunsch nach Befreiung bei jeder sich bietenden Gelegenheit immer wieder erkennen¹⁴⁷. Daß aber auch geistig und sittlich hochstehende Bischöfe wenigstens in dieser Frage teilweise ihre Anschauung an die des Herrschers angeglichen hatten, zeigt die durchaus bejahende Stellungnahme Hinkmars von Reims zu der vom Kaiser geforderten Praxis¹⁴⁸.

In der Folgezeit ergibt sich immer wieder das gleiche Bild: Soweit sich die Konzilien zum Militärdienst der Geistlichen äußern, protestieren sie nicht gegen die Heranziehung der selbständigen Kirchenvorsteher zur Heeresfolge, verbieten aber streng den Waffengebrauch allen niederen Geistlichen meist unter Strafe der Absetzung oder auch der Exkommunikation. So die Synode von Paris i. J. 846 c. 37¹⁴⁹, die von Pavia i. J. 876 c. 9, die über das Waffentragen hinaus den Klerikern auch ausdrücklich die Beteiligung am Kriege untersagt¹⁵⁰, desgleichen die von Reims i. J. 1049¹⁵¹. Die Synoden von Vienne und Tours i. J. 1060, deren Kanones wörtlich übereinstimmen, verfügen im c. 7 den Verlust des Benefiziums und der Gemeinschaft des Klerikats für Geistliche, die fortan noch in Waffen Kriegsdienste leisten sollten¹⁵²; die von Poitiers bestraft i. J. 1078 das Waffentragen mit Exkommunikation¹⁵³, die von Rouen i. J. 1231 erlaubt es nur in Zeiten von Gefahr¹⁵⁴; die Synode von Ofen untersagt i. J. 1279 den Geistlichen die Teilnahme an Kämpfen, bei Aufständen und öffentlichen Unruhen, erklärt jedoch die Anwesenheit von Geistlichen im Heere bei Kriegen für zulässig, die der Verteidigung des Vaterlandes und der Kirche dienen; das persönliche Eingreifen in Kampfhandlungen bleibt aber auch hier verboten¹⁵⁵. Etwas weitergehend ist die Bestimmung der Synode von Mainz i. J. 1423, die in den Kanones 5 und 9 Tragen und Gebrauch von Waffen den Klerikern im allgemeinen verbietet, es zur Verteidigung von Gütern und Personen der Kirche jedoch gestattet, wenn dafür die Erlaubnis der Oberen vorliegt; die direkte Teilnahme an einem Feldzug wird nur den Geistlichen erlaubt, die eine weltliche Herrschaft innehaben¹⁵⁶, also Bischöfen und Äbten mit reichsfürstlichem Charakter. Die Ver-

147) Vgl. *Et. Magnin*, a. a. O., Sp. 1230.

148) s. S. 294.

149) *Hefele* IV, 115.

150) *Hefele* IV, 514.

151) *Hefele* IV, 731.

152) *Hefele* IV, 841.

153) *Hefele* V, 116.

154) *Hefele* V, 1008.

155) *Hefele* VI, 190 f.

156) *Hefele* VII, 383 f.

fügung bedeutet demnach gegenüber den früheren Bestimmungen keinen Fortschritt. Aus der übergroßen Fülle von Beschlüssen zahlreicher anderer Konzilien, die das Waffentragen den ihnen unterstellten Klerikern untersagten¹⁵⁷, ist wenigstens das Bestreben erkennbar, zumindest den Seelsorge- und Ordensklerus, überhaupt alle, auf die sich kein direktes landesfürstliches Gebot zur Heeresfolge bezog, von der Berührung mit dem Kriegsleben fernzuhalten, und sie vor einer seelischen Rauheit zu bewahren, der sie sonst leicht erlegen wären.

Bei dieser im ganzen aber doch recht schwankenden Haltung, die Bischöfe und Provinzialkonzilien zum Kriegsdienst zumindest der höheren Geistlichen eingenommen haben, berührt es überaus angenehm, daß die Päpste in dieser Frage kompromißlos eine sichere und stets gleichbleibende Stellungnahme gezeigt haben; ihr Urteil war unbeirrt ablehnend und verbietend. Angeführt wurde schon die wohl vorsichtige, in der Sache selbst aber ganz klare Forderung des Papstes Zacharias (741—752) auf Wiederherstellung der Zucht und Ordnung in Klerus und Episkopat, die sich vor allem gegen ihre Beteiligung an Feldzügen richtete¹⁵⁸. Von Nikolaus I (858—867) ist eine Äußerung bekannt, die einen scharfen Trennungsstrich zwischen Klerus und Soldatentum zieht: „... cum discreti sint milites seculi a militibus ecclesiae, non conuenit militem ecclesiae militare seculo, per quod ad effusionem sanguinis necesse sit peruenire“¹⁵⁹. Ähnlich spricht sich Johannes VII (872—882) aus: „Nimium certe ueretur, et iure formidat contra professionem sui ordinis secularem miliciam exercere; terram defendere, de preliis tractare, de armis, terrenae potestatis est“¹⁶⁰. Während ein Großteil der Bischöfe das Vorbild ihres göttlichen Meisters fast vergessen hatten, wies wiederum ein Papst¹⁶¹ sie mahnend darauf hin: „Cum a Judeis . . . Dominus cape-retur, et Petrus cuiusdam inobedientis aurem absunderet, ferire prohibuit, et forma omnium sacerdotum (quorum prior est) etiam pro se ipso capi carnalia arma prohibuit“¹⁶².

157) Vermeria i. J. 753, c. 16 (*Hefele* III, 575); Paris i. J. 846, c. 37 (*Hefele* IV, 115); Gerundum i. J. 1078, c. 6 (*Hefele* V, 127); Clermont i. J. 1095, Nr. 4 (*Hefele* V, 222); London i. J. 1138, c. 13 (*Hefele* V, 437); London i. J. 1175, c. 11 (*Hefele* V, 668); Trier i. J. 1227 (*Hefele* V, 952); Beziers i. J. 1232, Stat. 13 (*Hefele* V, 1036); Seyne i. J. 1267, c. 4 (*Hefele* VI, 108); London i. J. 1268, c. 4 (*Hefele* VI, 109); Köln i. J. 1279, Stat. 1 (*Hefele* VI, 200); Forlì i. J. 1286, c. 3 (*Hefele* VI, 239); Grado i. J. 1296, c. 20 (*Hefele* VI, 368); Rouen i. J. 1299, c. 1 (*Hefele* VI, 369); Bergamo i. J. 1311, Reg. 3 und 16 (*Hefele* VI, 512); Notre Dame de Pré i. J. 1313, Stat. 1 (*Hefele* VI, 566); Bologna i. J. 1317, c. 4 (*Hefele* VI, 604); Avignon i. J. 1326, c. 38 und 39 (*Hefele* VI, 622); Prag i. J. 1349, Nr. 21 (*Hefele* VI, 686); Benevent i. J. 1378, c. 46 (*Hefele* VI, 938); Kopenhagen i. J. 1425 (*Hefele* VII, 411); Limmerick i. J. 1453, c. 64 (*Hefele* VIII, 68); Aranda i. J. 1473, c. 15 (*Hefele* VIII, 201); Florenz i. J. 1517/18, c. 17 (*Hefele* VIII, 746).

158) s. S. 291.

159) D. 50, c. 5. Nach Friedberg (Anm. 39) das Fragment eines verlorengegangenen Briefes an einen Umfred.

160) C. 23, c. 8, c. 1. Aus einem Brief an die Kaiserin Angeberg „excusans Johannem episcopum remoueri de milicia“, Vorrede zu c. 1.

161) Bei Friedberg fehlt die namentliche Bezeichnung; der Zeit nach kann es aber nur Innozenz I sein.

162) C. 23, q. 8, c. 2. Friedberg hält diesen Kanon für unsicher (Anm. 9).

Gegen die Teilnahme der Bischöfe am Militärwesen legte auch Papst Nikolaus I (858–867) i. J. 865 scharfe Verwahrung ein: „Reprehensibile ualde esse constat, quod subintulisti, dicendo, maiorem partem omnium episcoporum die noctuque cum aliis fidelibus tuis contra pirates maritimos inuigilare, ob idque episcopi impediuntur uenire, cum militum Christi sit Christo seruire, milites uero seculi seruiant seculo, sicut scriptum est: ‚Nemo militans Deo implicat se negotiis secularibus‘. Quod si seculi milites militiae student, quid ad episcopos et milites Christi, nisi ut uacent orationibus“¹⁶³. Daß sich der Papst mit diesem Briefe an Kaiser Karl den Kahlen selber wandte, der es in der Hand gehabt hätte, die Zustände zu bessern, erscheint bedeutsam. Dieser hat freilich den Vorstellungen des Papstes kaum entsprochen und die alte Praxis in nichts geändert.¹⁶⁴

Um aufzuzeigen, wie einhellig die Stellungnahme des Hl. Stuhles zu unserm Problem durch alle Jahrhunderte hindurch gewesen ist, sei abschließend auf das frühe Beispiel des Papstes Gelasius I (492–496) hingewiesen, der mit auffallender Heftigkeit verbietet, daß Bischöfe ohne seine ausdrückliche Erlaubnis dem Landesherrn auch nur ins Hoflager folgen dürfen. Diese Anweisung des Papstes war allgemeinverbindlich, wie ihre Aufnahme in das Dekret Gratians zeigt¹⁶⁵.

Wenn die Päpste den Geistlichen Anwesenheit und persönliches Eingreifen in Kampfhandlungen verboten hatten, so wurde es doch immer für allgemein zulässig gehalten, Fürsten zur Führung eines wirklichen Verteidigungskrieges aufzufordern¹⁶⁶. Für Kleriker jedoch, die auch an solchen Kriegen teilnahmen, blieben die festgesetzten Strafen weiterhin bestehen; sogar das öffentliche Gebet

163) C. 23, q. 8, c. 19. Datierung des Briefes von Friedberg in Anm. 179.

164) Vgl. S. 294.

165) C. 23, q. 8, c. 26: „Quo ausu, qua temeritate rescribis, ad Rauennam te parare proficisci, cum canones euidenter precipiant nullum omnino pontificum, nisi nobis ante uisis atque consultis, ad comitatum debere contendere? Quemadmodum tibi putas licere, quod non licet, nisi quod hoc offitio carere festinas, quo his excessibus te ostendis indignum?“

166) C. 23, q. 8, c. 7: „Igitur cum sepe aduersa a Sarracenorum partibus perueniant nuntia, quidam in Romanorum portum Sarracenos clam furtiveque uenturos esse dicebant. Pro quo nostrum precipimus congregari populum, maritimumque ad litus descendere decreuimus, et egressi sumus Romam.“

C. 23, q. 8, c. 9: „Omni timore ac terrore deposito, contra inimicos fidei sanctae et aduersarios omnium religionum uiriliter agere studete . . .“

C. 23, q. 8, c. 10: „Hortatu et precibus Adriani Romanae urbis episcopi exoratus Karolus rex bellum contra Langobardos suscepit, quod prius quidem et a patre ejus Papa supplicante cum magna difficultate susceptum est.“

C. 23, q. 8, c. 15: Nikolaus I: „Si nulla urget necessitas, non solum quadragesimali tempore, sed etiam omni tempore est a preliis abstinendum. Si autem ineuitabilis urget inopportunitas, nec quadragesimali tempore pro defensione tam sua quam patriae, seu legum paternarum, est bellorum proculdubio preparationi parcendum, ne uidelicet Deum uideatur homo temptare, si habet quod faciat, et suae ac illorum saluti consulere non procurat, et sanctae religionis detrimenta non precauet.“

für sie war verboten, wenn sie in einem solchen Kriege gefallen waren¹⁶⁷. Der Kanon 37 des Konzils von Meaux¹⁶⁸, nach dem die Waffen tragenden Kleriker unter der Begründung: „Quia non possunt simul Deo et seculo militare“ als „profanatores“ mit Degradation bestraft werden, hat gleichfalls, wie der vorstehend genannte Kanon, allgemeine Bedeutung erlangt¹⁶⁹, ebenso der Kanon 44 des 4. Konzils von Toledo i. J. 633, der für Kleriker, die bei einem Aufstand freiwillig zu den Waffen gegriffen hatten, Degradation und lebenslängliche Internierung in einem Kloster verfügt¹⁷⁰. Das Dekretalenrecht Gregors IX (1227 bis 1241) setzt allgemeinrechtlich die Exkommunikation waffentragender Kleriker fest¹⁷¹. Gregor IX geht in seiner Gesetzgebung sogar so weit, daß er von der Verhängung der Exkommunikation für den absieht, der Kleriker oder Priester, „qui, abjecto suscepti ordinis ministerio, in publicis bellis . . . se homicidiis polluere non verentur“, im Verlaufe einer Kampfhandlung getötet hat¹⁷². Deutlicher kann es kaum gesagt werden, daß der Papst solche Kleriker als exkommuniziert und degradiert betrachtet. Auch die Führung des Kommandos über eine militärische Einheit zieht für Kleriker die Absetzung nach sich. Die Verfügung, die von Innozenz III (1179–1180) stammt, lautet: „ . . . sacerdotes, qui gubernant naves ad pugnam, qui personaliter exercent pugnae conflictum . . . omnes enormiter peccant, der rigore canonico eos credimus deponendos“¹⁷³. Die fast unübersehbare Zahl der Beschlüsse einzelner Lokal- und Provinzialsynoden, die das Waffentragen der Geistlichen verbieten, werden schließlich an Gewicht durch den für die Kleriker der Gesamtkirche verbindlichen Erlaß des Papstes Clemens V. (1305–1314) übertroffen, der von Johann XXII (1316–1334) in das offizielle Gesetzbuch der Kirche aufgenommen wurde¹⁷⁴.

Die ältere kanonische Gesetzgebung über die Unerlaubtheit des Kriegsdienstes der Geistlichen ist mit den angeführten Dekreten und Bestimmungen erfüllt. Das große Reformkonzil von Trient hat sich dazu nicht weiter geäußert, da für

167) C. 23, q. 8, c. 4: „Quicumque clericus . . . in bello . . . mortuus fuerit, neque in oblatione neque in oratione pro eo postuletur, sed in manus incidat iudicis.“

168) im Jahre 845; *Hefele* IV, 110.

169) C. 23, q. 8, c. 6: „Quicumque ex clero videntur esse, arma militaria non sumant, nec armati incedant, sed professionis suae vocabulum religiosis moribus et religioso habitu prebeant. Quod si contempserint, tamquam sacrorum canonum contemptores et ecclesiasticae auctoritatis profanatores proprii gradus amissione mulcentur, quia non possunt simul Deo et seculo militare.“

170) C. 23, q. 8, c. 5: „Clerici, qui in quacumque factione arma uolentes sumpserint, reperti, amisso ordinis sui gradu in monasterio perhenniter tradantur.“

171) c. 2, X, III, 1: „Clerici arma portantes . . . excommunicantur.“

172) 14, X, V, 39.

173) c. 5, X, V, 37.

174) c. 1, III, 1 in Clem.: „Adversus . . . clericos . . . arma portantes sic canonica servare studeant (i. e. Dioecesani locorum) instituta, quod et illi ab excessibus compescantur huiusmodi.“

die Kirche selbst die Frage gelöst war; es hat lediglich die Staatsoberhäupter er-
sucht, die Immunitäten zu achten, die der Kirche und den Klerikern kraft öffent-
lichen Rechtes zustanden¹⁷⁵. Damit hatte das Konzil zum Ausdruck gebracht,
daß die Kirche neben anderen Freiheiten für ihre Kleriker auch die vom Militär-
dienst weiterhin in Anspruch nahm, da diese Immunitas personalis zweifellos
zu dem Komplex der vom Konzil genannten Immunitäten gehört.

175) Conc. Trid. Sess. 25, cap. 20, de reform.: „Cupiens sancta synodus ecclesiasticam disciplinam
in Christiano populo non solum restitui, sed etiam perpetuo sartam tectam a quibuscumque impedi-
mentis conservari, praeter ea, quae de ecclesiasticis personis constituit, saeculares quoque principes
officii sui admonendos esse censuit, confidens eos, ut catholicos, quos Deus sanctae fidei ecclesiaeque
protectores esse voluit, ius suum ecclesiae restitui non tantum esse concessuros, sed etiam subditos
suos omnes ad debitam erga clerum, parochos et superiores ordines reverentiam revocatu-
ros; nec permissuros, ut officiales aut inferiores magistratus ecclesiae et personarum ecclesiasticarum immuni-
tatem, Dei ordinatione et canonicis sanctionibus constitutam . . . violent, sed una cum ipsis principibus
debitam sacris summorum Pontificum et conciliorum constitutionibus observantiam praestent.“

RELIGIÖSE UND LITURGISCHE ERNEUERUNG BEI JOHANNES CHRYSOSTOMUS UND AUGUSTINUS

Von Josef Gülden

1. Probleme der Massenkirche

Der allgemeine Niedergang des religiösen Lebens, der sich infolge der Massenbekehrungen nach Konstantins Friedensschluß mit der Kirche (i. J. 313) fast überall in den christlichen Gemeinden zeigte, stellte die Oberhirten, besonders in den Großstädten mit ihrer noch kaum dem Heidentum entwöhnten Gesellschaft der allerverschiedensten Kulturstufen und Nationen¹, vor die größten und schwierigsten seelsorglichen Aufgaben. Darüber enthalten die Homilien und Schriften der Väter des ausgehenden 4. Jahrhunderts außerordentlich lebendige Berichte, besonders die des heiligen Johannes Chrysostomus² (geboren zwischen 344–354, gestorben am 14. 9. 407). Noch lebten solche, die Martyrer hatten leiden sehen³, und schon vernehmen wir den von nun an durch alle Jahrhunderte hindurch nicht mehr verstummenden Vergleich zwischen der jeweiligen Lage der Kirche und der vollkommneren Urkirche⁴.

An den heidnischen Lebensgewohnheiten einer Bevölkerung, die nur äußerlich christlich geworden war, hatte sich bei vielen nichts Wesentliches geändert. Es kam hinzu, daß sich „die innere Kraft der Kirche, vor allem vieler Bischöfe, in leidenschaftlichen Glaubenskmpfen und ärgerlichen Machtstreitigkeiten verzehrte. Viele Kleriker beschränkten sich auf den Vollzug der kultischen Funktionen und vernachlässigten ihre katechetischen und seelsorglichen Pflichten“⁵. Chrysostomus berichtet z. B., daß sich während der Abwesenheit des Bischofs einer großen Nachbar-Kirche kein Priester um die Vorbereitung der Katechumenen gekümmert habe.

Ohne weiteres seien Tausende in einer Nacht getauft worden. Ein pflichteifriger Diakon, der wenigstens den Taufunterricht geben wollte, wurde von seinen eigenen Kollegen und Vorgesetzten daran gehindert⁶. Es war dieselbe Einstel-

1) Vgl. P. Chrysostomus Baur, Johannes Chrysostomus und seine Zeit, München 1930, und seine Einleitung zum Mt-Kommentar in der Bibliothek der Kirchenväter (BKV), Joh. Chry s. I, S. 7.

2) Vgl. die Aufsätze von J. Stiglmayr, St. d. Z., Bd. 115 (1928), S. 81 ff u. 170 ff.

3) Migne, P. G., Bd. 57, Sp. 433, wo die Martyrer der letzten Verfolgungen unter Maximin Daia (gest. 313) gemeint sind.

4) Vgl. Ludwig Hertling, Urkirchenromantik, Theol. Jahrbuch, Leipzig 1959, S. 309 ff. Man könnte also auch schon im 4. Jh. von „Urkirchenromantik“ sprechen. Im übrigen stimmt wahrscheinlich weder die „pessimistische“ noch die „optimistische“ Auffassung der Kirchengeschichte.

5) Gerhard Fittkau, Der Begriff des Mysteriums bei Johannes Chrysostomus, Bonn 1953, S. 141⁴.

6) Hom. in Act., Migne 60, 325 C.

lung des Klerus, die an den Hofintrigen gegen Chrysostomus den entscheidenden Anteil hatte⁷. Religiöse Unwissenheit, Gleichgültigkeit, Lauheit und Gewohnheitschristentum waren die Folge.

Eine regelrechte Verwilderung hatte sogar auf den innersten Bezirk des Gemeindelebens übergreifen. In der Kirche gehe es wie in einer Wirtsstube zu, klagt Johannes Chrysostomus in Antiochien, „wie in einem Bad oder wie auf öffentlichem Markt“⁸. „Selbst zur Zeit des Gebetes hören viele nicht auf zu lachen“, rügt er in Konstantinopel⁹. Besonders schlimm war es an Festtagen, wenn sich jene Massen — mehr aus Gewohnheit und Neugierde als aus Frömmigkeit — zur Kirche drängten, die nur an diesen Tagen das Gotteshaus besuchten¹⁰. Wenige Tage vor dem Weihnachtsfest des Jahres 386 beschwört der Prediger in Antiochien seine Zuhörer, „doch ja nicht bloß aus dem Zwang der festtäglichen Gewohnheit“ die göttlichen Mysterien zu empfangen. Er klagt darüber, daß sich viele ohne jede innere Vorbereitung in ihrem alten Sündenschmutz „auf dieses geistige Opfer stürzen“¹¹. An den übrigen Tagen des Jahres kam es öfter vor, daß überhaupt niemand kommunizierte¹². Die wegen ihres schamlosen Benehmens in der Kirche Getadelten antworten dem Prediger: „Wir hören nicht, was gelesen wird“ — die Kirchenräume müssen also schon so groß gewesen sein, daß die Stimme dieser großen Prediger nicht ausreichte¹³ —, und weiter sagen sie: „Wir verstehen nicht, was das Gelesene heißt.“ Chrysostomus ermahnt sie zu um so größerer Aufmerksamkeit und zum Gebet: „Du verstehst nicht das Gesagte? So bete, damit du es lernst“¹⁴.

In der Homilie zu 1 Kor 14 sieht der Heilige den Grund des Niedergangs darin, daß die lebendigen religiösen Geschehnisse der alten Kirche zu bloßen äußeren Formen erstarrt seien. „Damals war die Kirche der Himmel selbst, da der Heilige Geist alles lenkte, alle Kirchenvorsteher beseelte und sie zu von Gott Be-seelten machte. Wir aber besitzen heutzutage nur noch die Symbole und Zeichen jener Gaben (Gnadenwirkungen, Prophetien usw.). Denn auch jetzt noch reden unser zwei oder drei nacheinander, und wenn der eine aufhört, beginnt der an-

7) Vgl. *F. Ludwig*, Der heilige Johannes Chrysostomus in seinem Verhältnis zum byzantinischen Hof, Braunsberg 1883.

8) Migne 61, 313 ff.

9) Migne 63, 121.

10) Hom. 6, 4 de beato Philog., wenige Tage vor Weihnachten 386 in Antiochien gehalten, Migne 48, 755; vgl. die Weihnachtspredigt desselben Jahres, Migne 49, 351 ff. Über die Zahlen der Gottesdienstbesucher im 4. Jh. vgl. *Hertling*, a. a. O., S. 313.

11) Desgl. Hom. 6, 4 de beato Philog., *Fittkau*, a. a. O., S. 130 u. 143; vgl. Die erschütternde Karfreitagspredigt contra ludos et theatra, Migne 55, 263–270.

12) Migne 63, 121.

13) Vgl. dagegen *Hertling*, a. a. O., S. 313: „Die Kirchen waren sehr klein . . .“ Dann müßten beide, Chrysostomus und Augustinus, schwache Stimmen gehabt haben.

14) *Fittkau*, a. a. O., S. 142, vgl. Hom. zu Eph 3, 4, Migne 62, 29 A.

dere. Aber das sind nur Zeichen und Erinnerungen jener (früheren Dinge)¹⁵. Mehrere Beispiele werden zum Beleg dieser Feststellung angeführt. Zunächst die Begrüßung zwischen Priester und Volk: „So antwortete das Volk, als wir begannen: ‚Und auch mit deinem Geiste‘, und deutete damit an, daß sie das früher einmal nicht auf Antrieb des eigenen Denkens, sondern vom Geiste getrieben sagten“¹⁶. Hier wird dieser schlichte kurze Gruß also charismatisch verstanden. In der Urgemeinde war die gegenseitige Liebe und Hilfe Wirklichkeit; jetzt steht statt dessen in der Kirche noch der Schatzkasten für die Almosen. „Doch nur das sinnbildliche Zeichen ist da, nirgendwo aber die Sache“¹⁷.

Für die ersten Christen war das Haus, in dem sie sich zur Feier der heiligen Geheimnisse trafen, *ihr* Haus, sie hatten also in Wirklichkeit „*ein* Haus, *einen* Tisch, *eine* Seele“. „Wir aber sind von der Tugend jener weit entfernt und wohnen in getrennten Häusern“¹⁸; wir — meint er — kommen zwar hier noch zusammen, aber ohne *innere* Anteilnahme an der Gemeinschaft der eucharistiefiernenden Gemeinde. Viele verlassen die Kirche schon gleich nach der Predigt¹⁹, andere stürzen zu den offenen Türen hinaus, noch bevor die Austeilung der heiligen Gaben vollendet ist, ohne Danksagung²⁰. Wohl bringen die Eingeweihten, also die getauften Christen, ihre Opfergaben noch selber mit zur Kirche. Aber eigentlich erkennt man sie *nur* an dieser äußeren Gabe in ihrer Hand, nicht an dem Beginn eines neuen inneren Lebens²¹. Die Gläubigen bringen als Weihegeschenke goldene, mit Edelsteinen besetzte Kelche! Aber „was nützt es dem Herrn, wenn sein Tisch mit goldenen Kelchen bedeckt ist, er selber aber (in den Armen) vor Hunger stirbt?“²². Der Priester entbietet den Friedensgruß; man gibt sich den Friedenskuß — aber „den Frieden selber finden wir nirgends“²³. Und so heißt das Schlußurteil: „Die Kirche gleicht jetzt einer von ihrem früheren Reichtum herabgesunkenen Frau, die vielfach nur noch die Zeichen ihres ehemaligen glücklichen Zustandes besitzt und die Schränke und die Kästchen für den goldenen Schmuck herzeigt, aber keine Schätze mehr hat“²⁴. Die Ursachen sind also Veräußerlichung und Ehrfurchtslosigkeit, im Grunde also ein unlebendiger Glaube auf der einen und Ichsucht, Streit, Erwerbsstreben und ein Preisgegebensein an alle menschlichen (oder unmenschlichen²⁵) Leidenschaften auf der anderen Seite.

15) Hom. 36. in 1 Cor 14, Migne 61, 312.

16) Ebd.

17) Hom. 43. in 1 Cor, Migne 61, 369.

18) Hom. 32. in Mat, BKV II, S. 226.

19) Hom. 3. über die unfassbare Natur Gottes, Migne 48, 725.

20) Hom. über die Taufe Christi, Migne 49, 370.

21) Hom. 4. in Mat, BKV I, S. 72.

22) Hom. 50. in Mat, BKV II, S. 108.

23) Hom. 36. in 1 Cor, Migne 61, 313.

24) Hom. 36. in 1 Cor, a. a. O.

25) Die Hom. 4. in Mat vergleicht bestimmte Menschen mit Tieren: ausschlagenden Eseln, springenden Stieren, gierig fressenden Bären usw.

Tragisch ist das Schicksal des großen Patriarchen, der schließlich im Jahre 404 den Intrigen des Hofes und seiner „Kollegen“ endgültig zum Opfer fiel. Ausgerechnet in der heiligen Osternacht schlugen seine Feinde los. „Es nahte der Kar Samstag“, erzählt P. Chrysostomus Baur²⁶. „Die Katechumenen sollten an diesem Tag aus der Hand ihres Bischofs die heilige Taufe empfangen . . . Noch während die Priester und Diakone die Tauf liturgie vollzogen, brach plötzlich eine von Acacius, Antiochus und Severian gerufene Abteilung bewaffneter Soldaten herein und trieb die Versammlung mit roher Gewalt auseinander. In dem Tumult wurden die heiligen Geheimnisse entweiht, Geistliche und Laien verwundet, und manche Täuflinge hatten nicht mehr Zeit gefunden, ihre Kleider zusammenzuraffen . . . Selbst Juden und Heiden bekundeten ihre Entrüstung über diesen Skandal.“

*

Nicht so dunkel wie die des Größten der Väter des Ostens sind die Schilderungen und Schicksale des großen Afrikaners und Lateiners, des heiligen *Augustinus* (geboren am 13. 11. 354, gestorben am 28. 8. 430)²⁷. Aber auch in seinen Predigten, die er als Bischof von Hippo hielt, finden wir ähnliche Klagen über den Kirchenbesuch der Gleichgültigen, „die viel lieber hinaus als hinein wollen“ an Festtagen²⁸. Beim Alleluja des Ostersonntags denken viele an den Ostertrunk²⁹; denn „Festtage sind Trinktage“³⁰. Diese Menge paßt mehr ins Theater als in die Kirche, und Augustinus predigt über sie gern am Osterfreitag (im Anschluß an das Gleichnis von dem Netz und den verschiedenen Sorten von Fischen): „Betrachten wir es näher: hat sich inzwischen in der Kirche nicht eine so große Masse angesammelt, daß wir vor lauter Spreu fast keinen Weizen mehr sehen? Wieviele Diebe, Trunkenbolde, Gotteslästerer und Theaternarren! . . . In dieser Stadt, Brüder, haben wir es hier (in Karthago) nicht selbst miterlebt . . ., unter welch großer Gefahr für uns selbst Gott den Trinkgelagen in dieser Basilika ein Ende bereitet hat? Wurde damals nicht das Schiff mit uns darauf durch den Aufruhr der Fleischlichen fast zum Sinken gebracht? Und wodurch sonst als durch diese unkontrollierbare Menge von Fischen“³¹?

26) Baur, BKV a. a. O. I, XXVIII f.

27) Positivere Stellen des Heiligen zitiert *F. van der Meer*, Augustinus der Seelsorger, Leben und Wirken eines Kirchenvaters. Köln 1951, S. 231 ff in dem Kapitel: Das neue Volk. Zu Psalm 99, 12 schreibt Augustinus z. B.: „Im allgemeinen ist man voll Lob über die Kirche Gottes: magni christiani, Kerle sind es, diese Christen, und nur die Christen. Etwas Gewaltiges ist diese Catholica; all diese Menschen lieben einander, tun füreinander, was sie können. Über den ganzen Erdkreis wird gebetet, gefastet, in Hymnen gesungen, in friedlicher Einigkeit ertönt Gottes Lob . . . Alles Übel der Welt kann das Gute nicht austilgen.“ So finden wir bei van der Meer das Ergebnis (S. 237 f): „So funkelt der tiefe, dunkle Himmel jener Zeit doch überall von zahllosen Sternen. Und wer würde die Sterne vergessen, um nach dem Dunkel zu sehen?“

28) Sermo (s.) 264.

29) s. 252, 4.

30) vgl. die Stellen bei *van der Meer*, S. 209 ff.

31) s. 252, 4.

Diese „Namenschristen“ waren meist nur „ewige Katechumenen“. „Die Institution des Katechumenates als solche, in der Märtyrerkirche eine Zeit ernster Prüfung, war jämmerlich heruntergekommen. Von der oft zweijährigen Probe- und Lehrzeit war nichts übrig geblieben als die vier Zeichen (nämlich Bezeichnung mit dem Kreuz, Handauflegung, Beschwörung und das Sakrament des Salzes‘), die einmalige Ansprache (bei der Anmeldung zum Katechumenat in der bischöflichen Residenz, im ‚Pfarrhaus‘ und das wöchentliche Hören der Vorlesung. Denn für die vielen, die Katechumenen blieben und nicht daran dachten, sich als kompetentes (Taufbewerber am Anfang der Fastenzeit) einschreiben zu lassen und sich erst auf dem Sterbebett taufen ließen, blieb die erste Katechese auch die letzte“³². In Lebensanschauung, Aberglauben, Sitten und Gebräuchen blieben sie tief im Heidentum der ausgehenden Antike stecken oder wurden leicht die Beute aller möglichen Irrlehren. So stand also auch schon die griechische und lateinische Väterkirche vor ähnlichen Problemen wie sie unter anderen Vorzeichen sich später bei den Massenbekehrungen der Germanen und Slawen wiederholten. Es ist für uns wichtig zu sehen, wie die großen heiligen Bischöfe dieser Zeit sie zu lösen versucht haben³³.

2. Das rechte Verständnis

In der Erziehung zur gläubigen Ehrfurcht und Dankbarkeit erkannten alle großen Kirchenväter das erste und notwendigste Heilmittel. Dabei gingen sie immer wieder von dem aus, was sie mit dem Volk eben taten und feierten, d. h. also von der Liturgie und dem gemeinsamen Gottesdienst. Sie wußten, daß dabei das rechte Verständnis eine notwendige Voraussetzung bildet für den ehrfürchtigen Vollzug. So bekämpft Augustinus mit allen Mitteln seines Geistes und seiner Pädagogik das religiöse Nichtwissen. Wer sich als Taufkandidat anmeldete, sollte schon beim ersten Exorzismusprot und Salz wissen, was es bedeute³⁴. „Glückselig das Volk, das seine Jubelrufe versteht“³⁵. „Deshalb hörte er sein ganzes Leben nicht auf, seinen Christen immer wieder die traditionellen Worte und Gebärden des Gottesdienstes, auch die allergeläufigsten, zu erklären. In dieser Beziehung war er ein liturgischer Pfarrer. Er erklärt einfach alles“ (die Fremdworte und Fachausdrücke, Namen, geschichtliche, kulturelle und geographische Einzelheiten, die Bräuche und Gebärden, z. B. die Haltung beim Gebet: das Stehen, Knien, Sich-Niederwerfen, die Ausbreitung der Hände, das Schla-

32) *van der Meer*, S. 418.

33) Das Urteil *Hertlings*, a. a. O., S. 314: „Der Gottesdienst war eben noch nicht auf seelsorgliche Bedürfnisse eingestellt“ scheint mir zu allgemein. Es gab übrigens auch schon anderes als „abwechselndes Rezitieren von Psalmen“; s. u. über Hymnen usw.

34) *cat. rud.* 26. 50.

35) in *ps* 18, 2 u. *ps* 18, 13.

gen an die Brust, das Kreuzzeichen usw.)³⁶. Unaufhörlich erklärt er die Lesungen, die Gebetstexte, Psalmen und Akklamationen.

Wissen ist notwendig, um ein sinnloses, äußerliches, rein mechanisches Tun und Reden vor Gott zu vermeiden. Man braucht es auch in der Durchdringung des Glaubensgutes und in der Auseinandersetzung mit dem Irrtum³⁷. Aber Wissen, besonders das der Halbbildung, kann zum Stolz verführen und die Ehrfurcht zerstören. Augustinus warnt vor dem Stolz: „Gott hat sich erniedrigt, und der Mensch ist noch stolz“³⁸. Auch Chrysostomus weist immer wieder auf die Grenzen der Wissenschaft und die „Dämpfung des Vernunftstolzes“³⁹ im religiösen Bereich hin. Denn Umgang mit Gott heißt: dem unauflösbaren Mysterium begegnen.

3. Dankbare Ehrfurcht vor dem Mysterium Gottes in Christus

Gott hat uns sein Mysterium anvertraut. Davor ist dankbare Ehrfurcht wichtiger als der Versuch, es rational zu begreifen. Wir wissen, was Johannes Chrysostomus unter „Mysterium“ verstanden hat⁴⁰. Gott, sein Wesen und Tun, ist verborgen. Mysterium bedeutet: „was allen unbekannt blieb“⁴¹. Wer Gott begegnen will, dem muß er sich offenbaren. Er hat sich geoffenbart und mitgeteilt im Kreuz seines Sohnes: in seinem Wort, im Heilsgeschehen und in seinen Sakramenten, d. h. in seiner Heilslehre, im Erlösungswerk Christi und in den sakramentalen Handlungen seiner Kirche. Bevor Christus erschien, war Gottes Weisheit ein Mysterium, „weil weder ein Engel noch Erzengel, noch sonst eine geschaffene Macht von ihm (d. h. dem Mysterium der Erlösung durch das Kreuz) wußte, bevor es verwirklicht wurde“⁴². Verborgen ist und bleibt diese „Weisheit Gottes“, „weil keine der himmlischen Mächte vor uns sie erfuhr und die große Masse der Menschen sie auch jetzt noch nicht kennt“. „Enthüllt wird es . . . vom Heiligen Geiste nach dem Maße unseres Fassungsvermögens und als Wirkung unserer christlichen Bewährung. Darum ist man durchaus berechtigt, (die christliche Heilsbotschaft) auch nach (ihrer Verkündigung) noch ein Mysterium zu

36) *van der Meer*, S. 398 ff.

37) Vgl. die Anmerkung bei *Fittkau*, S. 74 über die griechischen Kirchenväter: „Eine sehr hohe Einschätzung der natürlichen Geisteskräfte des Verstandes und des Willens . . . ist Gemeingut der klassischen griechischen Vätertheologie alexandrinischer wie antiochenischer Richtung. Sie erklärt sich aus der Auseinandersetzung mit den hohen Gütern und Leistungen der griechischen und hellenistischen Geisteskultur, in die sich diese Theologen gestellt sahen.“

38) s. 142, 6.

39) *Hom. de resurr. mort.* 8, *Migne* 50, 432.

40) Er hat es nicht im kultischen Sinne, erst recht nicht im Sinne des „Kulteidos“ der Mysterientheologie Odo Casels verstanden; die Arbeit von G. Fittkau nimmt den Caselschen Thesen – so anregend sie auch für unser ganzes theologisches Denken bleiben – das Väterargument.

41) In *Dan* 2, 19, *Migne* 56, 201 B, vgl. dazu *Fittkau*, S. 58.

42) *Hom.* 7, 1 in 1 *Cor.* *Migne* 61, 55 B, vgl. *Fittkau*, S. 70.

nennen mit dem Beiwort ‚ein unaussprechliches‘. Ist doch selbst uns Gläubigen nicht alle Einsicht und genaue Erkenntnis verliehen“ (vgl. 1 Kor 13, 9. 12; 2, 7)⁴³. Niemand kann das Mysterium Gottes erschöpfend erkennen (wie die rationalistischen arianischen Anomöer es meinten), es bleibt bei aller Eröffnung verborgen, bei aller Erhellung dunkel; es bleibt übernatürlich, obgleich Gott in den heiligen Sakramenten „gleichsam seine Heilsbotschaft in die sichtbare Kreatur geschrieben hat“⁴⁴. Das christliche Mysterium wird mitgeteilt nicht durch eine rein intellektuelle Belehrung, sondern es spricht den ganzen Menschen an und wird empfangen im Glauben und Staunen, in Ergriffenheit und Anbetung⁴⁵. „Der Ungläubige dagegen bleibt stehen bei der kühlen, sinnlichen Wahrnehmung oder geistigen Kenntnisnahme des natürlichen Elements des Mysteriums und verschließt sich dadurch der Erfassung seines übernatürlichen Gehalts“⁴⁶. Chrysostomus spricht darüber ausführlich in seiner Homilie zu 1 Kor:

„Übrigens wird sie (die Weisheit Gottes) noch aus einem anderen Grunde ein Mysterium genannt; denn nicht, was wir (mit den natürlichen Augen) sehen, das glauben wir; vielmehr ist das, was wir sehen, etwas anderes, als das, was wir glauben. Solcher Art nämlich ist das Wesen (unserer Mysterien). Anders jedenfalls stehe ich, anders der Ungläubige zu diesen Dingen. Da höre ich, daß Christus gekreuzigt worden sei, und sofort bewundere ich sein menschenfreundliches Erbarmen; auch jener (Ungläubige) hört (von der Kreuzigung Christi); er aber sieht sie für Schwäche an. Ich höre, (Christus) sei zum Sklaven geworden, und bewundere seine treusorgende Erlöserliebe; auch der andere hört es, und er hält (diese Erniedrigung Gottes) für eine Schmach. Ich höre, daß er (Christus) starb, und staune über seine Macht: dem Tode preisgegeben, ward er doch nicht (von ihm) überwältigt, sondern brach den Bann des Todes; das hört auch jener (Ungläubige) und denkt bei sich, der Tod sei nur der Beweis seiner Ohnmacht. Hört jener von der Auferstehung, erklärt er die (historische) Tatsache für eine Fabel; ich aber beuge mich der Beweiskraft der Tatsachen und bete den Heilsplan Gottes an. Hört jener vom Taufbad, hält er es einfach für (gewöhnliches) Wasser; ich aber schaue nicht bloß auf das, was in die Augen fällt, sondern auf die Reinigung der Seele durch den Heiligen Geist. Jener meint, mir sei nur der Leib abgewaschen worden; ich aber habe den festen Glauben, daß auch die Seele rein und heilig geworden ist, und denke an das Grab, die Auferstehung, die Heiligung, die Rechtfertigung, die Erlösung, die Gotteskindschaft, das (himmlische) Erbe, das Himmelreich und den ganzen Gnadenschatz des Heiligen Geistes. Denn ich beurteile die sinnfälligen Dinge nicht nach dem Augenschein, sondern mit den inneren Augen der Seele. Ich höre vom Leibe Christi; anders verstehe ich die Rede, anders der Ungläubige. Und gerade so wie die Kinder, wenn sie ein

43) Hom. 7, 2 in 1 Cor, a. a: O., 56 B u. C.

44) Ebd. vgl. Fittkau, S. 79 u. 81.

45) Ebd. vgl. Fittkau, S. 79.

46) Fittkau, S. 79 f.

Buch lesen, die Bedeutung der Buchstaben nicht kennen und (darum) auch nicht wissen, was sie sehen; ja, wie es sogar einem (erwachsenen) Manne ebenso ergeht, wenn er nicht lesen und schreiben kann; wie dagegen ein Schriftkundiger den in der Schrift (verborgen) ruhenden, reichen Sinn herausfindet, z. B. ganze Lebensbeschreibungen und Geschichten; wie ferner ein Analphabet, wenn er einen Brief in den Händen hält, glaubt, er habe nur Papier und Tintenschwärze vor sich; wie der Schriftkundige dagegen die Stimme (des Briefschreibers) vernimmt, sich mit dem Absender unterhält und ihm nach seinem Belieben auf schriftlichem Wege antwortet — geradeso geht es auch mit dem Mysterium: Obwohl die Ungläubigen (die Verkündigung des Offenbarungsmysteriums) hören, scheinen sie sie doch nicht zu hören; die Gläubigen aber, welche die durch den Heiligen Geist verliehene Einsicht besitzen, sehen (den Sinn und erfahren) die Kraft (= lebendige Wirklichkeit) der (im Mysterium) geborgenen Dinge. Eben dies will jedenfalls Paulus (mit den Worten) sagen: „Auch jetzt noch ist die (offen) verkündigte Botschaft verborgen: für die Verlorenen nämlich, sagte er (1 Kor 15, 51), ist sie verhüllt“⁴⁷.

4. *Erweckung des dankbaren christlichen Selbstbewußtseins*

Johannes Chrysostomus wird nicht müde, in seinen Hörern im Angesicht der göttlichen Offenbarung Dankbarkeit dafür zu erwecken, daß sie die von Gott Auserwählten sind, denen Gott sein Geheimnis anvertraut hat. „Daß (die Himmlischen) erst mit uns von den Geheimnissen hören, tat Gott, um uns zu ehren. Bezeichnen doch auch wir vor denen, die wir zu unseren Freunden machen, eben dies als einen (besonderen) Erweis unserer Freundschaft, daß wir niemandem vor ihnen unsere Geheimnisse mitteilen“⁴⁸. Was also sind die Christen? Sie sind die Freunde des Königs, denen er seine Regierungs- und Herzensgeheimnisse anvertraut hat. Und dieser König ist Gott.

5. *Treue Hüter des Mysteriums: Ehrfurcht, Diskretion und Zeugnis des Lebens*

Was müssen sie also sein? Treue Wächter, Hüter des Mysteriums! Dazu gehört eine tiefe *Ehrfurcht*. Chrysostomus spricht oft von den „schauervollen, erschütternden“, sogar von den „furchterregenden“ göttlichen Geheimnissen⁴⁹. Er versteht darunter „Gegenstände heiliger, den innersten Menschen ergreifender Ehr-

47) Übersetzung s. Fittkau, S. 75 f.

48) Vgl. Anm. 42.

49) Vgl. dazu die Interpretation von J. A. Jungmann, Die Stellung Christi im liturgischen Gebet, Münster 1925, S. 17 ff u. Karl Adam, Christus unser Bruder, Regensburg 1940, S. 68 ff u. Jesus Christus, Augsburg 1938⁵, S. 20 f. Fittkau bringt eine andere Auslegung S. 122 ff, S. 132: „Nicht lähmenden Schauer wollen sie verbreiten, sondern die innerste Hingabebereitschaft des in überwältigender Liebe von Gott in den Mysterien angesprochenen Menschen wachrufen.“

furcht. Was der christlichen Seele den heiligen Schauer einflößt, ist . . . der selbst den Engeln unbegreifliche Reichtum des göttlichen Lebens . . . Es ist das unfaßbare Übermaß der Erlöserliebe, welche den Christen im Angesicht Gottes erschüttert und aufrüttelt“⁵⁰.

Von treuen Wächtern des Mysteriums wird an zweiter Stelle *Diskretion* verlangt. „Merken mögen sich das diejenigen, welche die evangelische Botschaft ausposaunen und wahllos jedweden die Perlen (feilbieten) und das Dogma einschichtig machen wollen und so das Heilige den Hunden und Schweinen vorwerfen und verstiegenen Vernünftleien (preisgeben). Das Mysterium braucht nämlich nicht (für die Vernunft) zurecht gemacht zu werden; vielmehr so, wie es ist, nur so wird es als gegeben verkündet. Es wäre ja auch kein göttliches und reines Mysterium, wenn du aus deinem Eigenen etwas hinzufügest“⁵¹. „Hängen wir das Mysterium nicht an die große Glocke und zerren wir es nicht an die breite Öffentlichkeit, leben wir (vielmehr) würdig dieses Mysteriums. Die Männer, denen Mysterien (= Amtsgeheimnisse) anvertraut werden, nehmen eben damit (im Reiche) einen hohen Rang ein. Wenn uns der König ein Mysterium anvertraute, sage mir, würden wir uns das nicht als einen Erweis besonderer Huld anrechnen? Nun aber hat Gott uns sein Mysterium anvertraut. Wir aber sind undankbar gegen unseren Herrn, als seien wir (durch die Mitteilung des Mysteriums) nicht reich beschenkt worden.

Erschauern wir, da wir uns noch immer so verhalten, als hätten wir überhaupt kein Empfinden für seine Wohltat. Ein Mysterium ist es, das alle kennen, vielmehr das vor diesem (Ereignis der Offenbarung in der Menschwerdung Christi) nicht alle kannten, das nun aber allen offenbar geworden ist. Laßt uns darum treue Hüter des Mysteriums werden! Er (Gott) hat uns selbst ein so erhabenes Mysterium anvertraut, wir aber vertrauen ihm nicht einmal Geld an“⁵². Wie nötig sind also jederzeit eine gewisse Arkandisziplin und der Kampf gegen jede Form von Rationalismus in Glaubensdingen!

Andererseits besteht aber die „treue Hut des Mysteriums“ „nicht in ängstlicher Verbergung geheimen Wissens, sondern in der Verwirklichung eines dieser Mysterienerkenntnis entsprechenden christlichen Lebens“⁵³. In der Hut des Mysteriums müssen wir seine glaubwürdigen Zeugen werden. Darum endet jede Väterpredigt — wie beim heiligen Paulus — in Folgerungen für die praktische christliche Lebensgestaltung. Ihre Mystagogien werden selbstverständlich zu christlichen Sittenpredigten.

50) Fittkau, S. 126.

51) Vgl. Anm. 42, a. a. O., 55 C.

52) Hom. 11, 1 f in 1 Tim, Migne 62, 555 ff, s. Fittkau, S. 67 f.

53) Fittkau, S. 68.

6. Ehrfurcht vor den heiligen Festen, Dingen und Riten

Ehrfurcht vor Gott und seinen dreifachen Mysterien muß auch zur ehrerbietigen Haltung gegenüber den heiligen Festen, Dingen und Riten führen, die dem Vollzug der göttlichen Geheimnisse dienen. So übte man das Volk, sie wieder in ehrfürchtiger Dankbarkeit zu feiern, zu benutzen oder zu empfangen.

Das Weihnachtsfest ist für Johannes Chrysostomus das „ehrwürdigste und ergreifendste aller Feste“, „weil es die tiefste Erniedrigung und Herablassung Gottes darstellt, ebenso unbegreiflich wie erschütternd“. „Es ist ein ‚erschütterndes und wunderbares Schauspiel‘, am Weihnachtstage mit den Augen des Glaubens Christus auf dem Altar gleichsam in der Krippe liegen zu sehen“⁵⁴. Dennoch überragte in Antiochien und Konstantinopel z. Z. des heiligen Johannes Chrysostomus ebenso wie in Hippo z. Z. des heiligen Augustin Ostern alle anderen Festtage an Wichtigkeit und liturgischer Feierlichkeit⁵⁵. Für Augustinus war Ostern, einschließlich allem, was vorangeht und darauf folgt, die „eine zentrale jährliche Gedächtnisfeier des Christumysteriums als Ganzem“⁵⁶. Ostern ist: „das Bild der Ewigkeit, der Erstling der Tage, der Altersgenosse des Lichtes, der heilige Herrentag, der da geheiligt ist in der Auferstehung des Herrn“⁵⁷.

Von Ostern fällt Ehre und Glanz auf jeden *Sonntag*. Er ist „der für die Christen erklärte Feiertag wegen der Auferstehung des Herrn; von daher erhielt er seinen Charakter als Festtag“⁵⁸. Er ist auch Erinnerungstag an die Schöpfung und die Taufe, der Tag der Sonne und des Lichtes, der Tag der Feier der heiligen Geheimnisse, der Festtag christlicher Bruderliebe, der Tag der Erwartung der Wiederkunft des Herrn⁵⁹. Er ist also voll heiliger Mysterien und deshalb von den Christen geliebt und in Ehren gehalten.

Ehrfurcht gebührt auch den heiligen *Dingen*: der *Kirche* als der „Wohnung der Engel, der Erzengel, dem Reich Gottes, ja dem Himmel selbst“⁶⁰. Gott hat sie „zum Hause aller“, zur Heimstätte seiner gnädigen Heilszuwendungen an alle Menschen gemacht. Deshalb ist alles in ihr „hehr und schauervoll“: der heilige Tisch, an dem sie die Eucharistie feiert; die Stätte, wo sie die heiligen Schriften aufbewahrt; der Schrank, in dem sie ihre Almosen birgt⁶¹. „Heilig und schauer-

54) Hom. 6, 3 f de beato Philog., Migne 48, 752 f. Es ist übrigens interessant, daß hier für Chrysostomus, ähnlich wie später für unsere deutsche Frömmigkeit, Weihnachten das „ehrwürdigste aller Feste“ ist. Weihnachten wurde in Antiochien zum ersten Mal ums Jahr 377 gefeiert, ca. 10 Jahre vor seiner Priesterweihe. Bis dahin kannte man nur das Epiphaniiefest. Vgl. Baur, Johannes Chrysostomus und seine Zeit I, S. 164. Über Weihnachten beim heiligen Augustin vgl. van der Meer, S. 374.

55) Baur, a. a. O., I, S. 161 ff.

56) van der Meer, a. a. O., S. 342 ff.

57) Basilius d. Gr., Hexaem., Hom. 2.

58) Augustinus in Jo 120, 6; 36, 5; 55, 13. Vgl. Nielsen, Das Zeichen des Herrn, Freiburg 1940, S. 54.

59) Nielsen, S. 55 ff.

60) Hom. 36 in 1 Cor, Migne 61, 313.

61) Hom. 32, 6 in Mat, Migne 57, 384 D, vgl. Fittkau, S. 126.

voll ist vor allem der *Altar*: „Überlege, aus welchem Grund und wozu er hier steht. Denke daran, wer der ist, der von hier ausgeht, und so verstumme schon, bevor der Augenblick naht. Wenn doch einer den Thron des Königs auch nur sähe, so erhöbe er sich aufmerksam und erwartete den Einzug des Königs. So sei auch du schon ehrfürchtig, bevor jener staunenerregende Augenblick da ist; verstumme und erhebe dich, bevor du die Decken auf dem Altar ausgebreitet und den Chor der Engel voranschreiten siehst“⁶². Tiefer als durch Predigten und Erklärungen über den Altar mußte die Ehrfurcht vor ihm durch die Gebete verankert werden, die etwa in der syrischen Liturgie beim Auszug vom heiligen Altar verrichtet wurden: „Bleibe im Frieden, heiliger, göttlicher Opferaltar des Herrn! Ich weiß nicht, ob ich zu dir zurückkehre oder nicht. Der Herr verleihe mir, daß ich dich schauen darf in der himmlischen Kirche der Erstgeborenen, und ich vertraue fest auf diesen Bund. Bleibe im Frieden, heiliger Opferaltar der Entsöhnung! Der heilige Leib, das Blut der Entsöhnung, die ich von dir empfangen habe, mögen meine Verfehlungen tilgen, die Sünden nachlassen und mir Vertrauen schenken im Angesichte des furchtbaren Thrones unseres Herrn und Gottes in Ewigkeit. Bleibe im Frieden, heiliger Opferaltar und Tisch des Lebens! Und flehe für mich um Erbarmen zu Jesus Christus, unserem Herrn, daß ich niemals aufhöre, deiner eingedenk zu sein, jetzt und allezeit und in alle Ewigkeit. Amen“⁶³.

Eine besondere Ehrfurcht muß das Herz der Gläubigen erfüllen vor dem heiligen *Buch*, in dem das Wort Gottes für die Verkündigung in der Gemeinde aufbewahrt wird. Augustinus nennt in der zweiten Erklärung des 21. Psalmes (zu Vers 15) die Heilige Schrift „das heilige Herz Christi“, das uns durch seinen Kreuzestod geöffnet wurde und jetzt im Wort Gottes offen steht⁶⁴. So muß sich der Christ in ehrfürchtiger Liebe beugen vor dem heiligen Buch, das die innersten Geheimnisse Christi (in Form der Heiligen Schrift) in sich enthält. Bevor man deshalb das heilige Buch in die Hand nimmt, muß man sich die Hände waschen; so lehrt Johannes Chrysostomus in der 53. Homilie zum Johannes-evangelium: „Wir waschen uns die Hände, wenn wir das Buch nehmen wollen. Seht, welche Ehrfurcht und Hingabe gegenüber der Lesung! Wenn wir das sorgfältig weiter tun, ernten wir großen Nutzen. Laßt uns nur die Hände waschen, wenn die Seele von Hingabe erfüllt ist“⁶⁵.

Diese große Ehrfurcht vor dem heiligen Buch hat sich in der Ostkirche, mehr noch als in unserer Liturgie, bis auf den heutigen Tag erhalten; es hat seinen ständigen Platz auf dem Tisch des Altares vor dem Allerheiligsten. Wenn es

62) Hom. 36 in 1 Cor, Migne 61, 313.

63) Wenn sie auch nur vom Priester gesprochen wurden, so mußte doch eine solche hohe Auffassung auf die Dauer auch das Volk tief beeinflussen. Die Übersetzung stammt von P. Raphael Hombach OSB.

64) s. 2 in ps 21, 15.

65) Gehalten in Konstantinopel, Migne 60, 295. Vgl. auch Hom. 2 in Mat, BKV 1, S. 42.

vom Diakon zur Lesung getragen wird, eilt das Volk herbei, um es zu grüßen. Der Priester segnet mit ihm das Volk.

Ehrfurchtgebietend und schauervoll sind auch die Zeit, in der die Eucharistie gefeiert wird⁶⁶, die Gebete der Liturgie⁶⁷, der Ruf des Diakons: „Das Heilige den Heiligen!“⁶⁸, das Vaterunser und das Credo bei den Einweihungsfeiern⁶⁹, endlich der heilige Bruderkuß und die gegenseitige Umarmung bei dem eucharistischen Mahl⁷⁰. „Das ‚Schauervolle‘ dieser heiligen Dinge ist in all diesen Texten das Motiv strenger *ethischer Forderung*. Nur mit reinem Herzen, das geheiligt ist durch die Werke der Bruderliebe, und mit reiner Seele, die frei von den Fesseln irdischer Dinge, dem Himmel zugewandt ist, darf man ihnen begegnen“⁷¹.

7. Ehrfurcht vor den heiligen Sakramenten

Die Sakramente sind bei Johannes Chrysostomus *die* Mysterien im engeren Sinn⁷². Sie setzen (nach ihm) zwar *nicht* die historische Heilstat Christi selbst gegenwärtig, wohl aber ermöglichen sie unsere Teilnahme an ihr⁷³.

In der Taufe stirbt der „Sündenmensch“⁷⁴, die Heilswirkungen des Kreuzes werden in ihr für den Täufling gegenwärtig, nämlich die von ihm ausgehende Gnadenkraft des Heiligen Geistes, der Täufling wird Christus dem Gekreuzigten ebenbildlich und steht auf zu einem neuen, wahrhaft christlichen Leben. Seine Gotteskindschaft wird wiederhergestellt, er wird „Glied seines heiligen Hauptes“⁷⁵. Er zieht Christus an, d. h. „er wird ganz in Christus umgestaltet, ihm angeglichen und in die Stammverwandtschaft und Wesensgestalt versetzt, so daß alle Getauften nur eine Form und nur ein Gepräge haben: die Gestalt Christi“⁷⁶.

Diese Ebenbildlichkeit Christi im Getauften ist „der lebendige Widerschein seiner erlösenden Heilstat“, der unsagbaren Menschenfreundlichkeit Gottes. Schauervoll und erschütternd treibt sie uns an, das Bild Christi auch im Leben zu verwirklichen, daß auch in ihm Christus sichtbar werde, „vor allem in einem Leben christlicher Bruderliebe, der guten Werke und des eigenen selbstlosen Opfers und der ‚Kreuzigung‘ des Leibes bis zum blutigen Martyrium.“ In die-

66) Hom. 36, 5 in 1 Cor, Migne 61, 313 D.

67) Hom. 2, 6 in 2 Cor, Migne 61, 399 B.

68) Hom. 17, 5 in Hebr., Migne 63, 133 A.

69) Hom. 40, 1 in 1 Cor, Migne 61, 348 B.

70) Hom. 1, 6 de prot. Jud., Migne 49, 382; alle bei Fittkau, S. 126 f.

71) Fittkau, S. 127.

72) Fittkau, S. 145 ff.

73) Nachweis bei Fittkau, S. 31, 35 u. a.

74) Chrysostomus Hom. 11, 1 in Rom, Migne 60, 483 f.

75) Vgl. die Zitate bei Fittkau, S. 157 f, 163 ff.

76) Hom. in Gal 3, 5, Migne 61, 656 C, s. Fittkau, S. 164.

ser Antwort auf das in der Taufgnade gegenwärtige Bild des Herrn⁷⁷ sieht Chrysostomus auch die wahre Bestätigung des priesterlichen Charakters der getauften Laien⁷⁸.

Von dem ehrfürchtigen Vollzug und der rechten Mitfeier der heiligen Eucharistie berichten die folgenden Abschnitte. Johannes Chrysostomus bemüht sich um die rechte Einstellung der Gläubigen zum geweihten Priester⁷⁹ wie auch zum christlichen Verständnis der Ehe. Letztere ist für ihn „ein Mysterium“ als „Sinnbild der Kirche“; er kämpft gegen die überkommenen heidnischen Hochzeitsgebräuche und versucht, die Ehe zu dem „ihr eigenen Adel“ zurückzuführen⁸⁰.

8. Volk Gottes — lebendige Gemeinde

Auf all diese Weise versuchten die Väter — uns interessieren besonders die beiden Kirchenlehrer Chrysostomus und Augustinus — das Leben Christi in den Getauften, die guten Willens waren, zu erwecken: sie erzählen schlicht und ehrfürchtig von den Großtaten, die Gott an uns gewirkt hat und täglich erneuert. Immer wieder bemüht sich Johannes Chrysostomus darum, die zum Tauf- und christlichen Selbstbewußtsein Erwachten in einem lebendigen Gemeindebewußtsein zusammenzuschließen. So spricht er in der 18. Homilie zum 2. Korintherbrief⁸¹ von der gewaltigen Kraft der „versammelten Gemeinde“: „Denn groß ist der heiligen Versammlung (d. h. der Kirche) Kraft und Gewalt. Merke dir, wie groß die Macht der versammelten Kirche ist: Ihr Gebet befreit den Petrus aus den Fesseln⁸², es öffnet dem Paulus den Mund, es rüstet die zum Hirtenamt Berufenen gut aus; deshalb bittet der, welcher geweiht werden soll, um ihre (der versammelten Gemeinde) Gebete . . ., und sie selber geben dazu ihre Zustimmung.“ Augustinus erklärt Jahr für Jahr⁸³ den Neugetauften, wie selbst die größten Schätze und Geheimnisse der Kirche Christi auf Erden — die heiligen Gaben des Leibes und Blutes des Herrn — das Geheimnis dessen sind, was die Kirche, was sie selber als Christen sind: Leib des Herrn. „Denn auch wir sind sein eigener Leib geworden, und durch sein Erbarmen sind wir das, was wir empfangen. Der Apostel sagt nämlich: ‚Ein Brot, ein Leib sind wir alle‘ (1 Kor 10, 17)“. „Wenn ihr also der Leib Christi seid, so ist euer Geheimnis auf dem

77) Gemalte Bilder Christi liebten die Väter nicht, Augustin lehnt sie ab (vgl. *van der Meer*, S. 376 ff). Gregor d. Gr. läßt sie als „Bücher der Ungebildeten“ gelten (a. a. O., S. 378).

78) *Fittkau*, S. 164 u. 204.

79) *Fittkau*, S. 197 u. 205 f.

80) *Fittkau*, S. 147.

81) *Migne* 61, 526 f.

82) *Apg.* 12, 5.

83) s. 227 vom Ostertag IV, *Migne* 38, 1099 ff; ebenso s. 272, *Migne* 38, 1246 ff, vom Pfingstfest, und, beiden sehr ähnlich, s. VI, *Migne* 46, 834 ff.

Tisch des Herrn niedergelegt. Auf das, was ihr seid, antwortet ihr: ‚Amen‘, und indem ihr das antwortet, besiegelt ihr es . . .“

Weil die heiligen Geheimnisse dem ganzen christlichen Volk in der Kirche zu eigen gegeben sind, trennt auch in ihrem Empfang nichts Priester und Volk, „denn da werden alle in gleicher Weise zum Gleichen zugelassen; nicht wie im Alten Testament, wo der Untergebene andere Speisen aß und es dem Volk nicht erlaubt war, von der Speise der Priester zu nehmen. Jetzt aber verhält sich die Sache ganz anders; denn allen wird ein Leib und ein Kelch gereicht“⁸⁴. Dann folgt eine klassische Stelle, in der Johannes Chrysostomus bei der Gemeinsamkeit des Besitzes auch die Gemeinschaft des Betens und Handelns in der christlichen Liturgie aufzeigt: „Auch zu den Gebeten siehst du das Volk viel beitragen. Denn für die Besessenen und für die Büsser werden gemeinschaftliche Gebete, sowohl vom Priester als auch von ihnen, verrichtet. Und alle beten gemeinschaftlich ein und dasselbe Gebet, ein Gebet sage ich, voll des Erbarmens“⁸⁵. Und wieder ist ein anderes Gebet zu beginnen, wenn wir diejenigen, die des heiligen Tisches noch nicht teilhaftig werden können, von den heiligen Schranken abweisen⁸⁶; dabei liegen alle in gleicher Weise auf dem Boden, und alle erheben sich wieder in Gemeinschaft. Ferner: wo der Friedensgruß ausgeteilt und nacheinander empfangen wird, küssen wir uns alle gegenseitig; und sogar bei den schauererregenden Geheimnissen selber verrichtet, wie der Priester für das Volk, so auch das Volk für den Priester Gebete; denn diese Worte: ‚Und mit deinem Geiste‘ bedeuten nichts anderes als das. Weiter: auch das Gebet, durch welches Gott die Eucharistie (die Danksagung) dargebracht wird, ist beiden gemeinsam; denn nicht er allein feiert die Danksagung, sondern auch das ganze Volk feiert sie; denn das Eucharistiegebet beginnt erst, wenn jene (das Volk) mit der erhobenen Stimme (des Priesters) die ihrige vereinen, auf daß es . . . würdig und recht geschehe. Was aber wunderst du dich, daß das Volk zuweilen mit dem Priester zusammen die Stimme erhebt, da es doch vielmehr selbst mit den Cherubim und den himmlischen Mächten vereint jene hochheiligen Hymnen⁸⁷ zum Himmel emporsendet!“ Dies alles sagte er — wie der Prediger selber erklärt — nicht einfach als eine Feststellung der Tatsachen, sondern weil er in diesem Mittun des Volkes die Möglichkeit erkenne, daß das Volk den Gottesdienst „wach“ mache, sogar diejenigen, „die unten in der Kirche stehen“⁸⁸. Durch dieses aktive Mittun würde sich auch die Einsicht wiederum vertiefen, „daß wir alle ein Leib sind und uns (also Klerus und Volk) nur insoweit unterscheiden, als Glieder von

84) Johannes Chrysostomus in der 18. Homilie zu 2 Kor, Migne 61, 527.

85) Gemeint sind die Fürbittgebete, die zum Teil schon mit dem Ruf um das Erbarmen Gottes beginnen und bei denen jede einzelne Bitte mit dem „Herr, erbarme Dich“ des Volkes beantwortet wird. 86) Die Katechumenen und alle Ungetauften mußten die Kirche vor Beginn der Gläubigenmesse verlassen.

87) Gemeint ist das „Heilig, heilig“.

88) Es scheint also auch damals schon „Turmhüter“ gegeben zu haben.

Gliedern verschieden sind“. Er zieht auch noch diese wichtige Folgerung: „daß wir nicht alles auf die Priester abwälzen, vielmehr daß wir von Sorge zum Ganzen, wie für einen gemeinsamen Leib, erfüllt sind“⁸⁹. Er erwähnt das Beispiel der Anteilnahme der Urgemeinde an den Sorgen und Aufgaben der Apostel. Als sie die sieben Diakone wählten, „wandten sie sich zuerst an das Volk“. Und Petrus verhandelte, als Matthias zum Apostel bestellt wurde, „aus dem gleichen Grund mit allen anwesenden Männern und Frauen“. Darum warnt er auch die Vorsteher vor stolzer Isolierung; ihre Herrschaft ist ein „imperium spirituale“, in der einer im Namen der andern den höheren Platz einnimmt, nicht vor allem, um Ehren zu empfangen, sondern „weil er in der Sorge für euer Heil die größere Sorge auf sich nimmt“. „Denn alle sind Bewohner der Kirche wie eines Hauses; darum sollen alle wie um einen Körper besorgt sein, wie ja auch eine Taufe ist, ein Tisch, ein Brunnen, eine Schöpfung, ein Vater.“

Erst nach dieser ausführlichen Darlegung des objektiven Tatbestandes ihrer gnadenhaften Gemeinschaft kommt der Prediger auf Folgerungen zu sprechen, die sich daraus für das praktische Leben der Gemeinde ergeben. Und seine Ermahnungen bekommen jetzt ein ganz anderes Gewicht. Gerade weil in dieser Zeit die Mißstände so groß waren, gingen die Väter zu den stärksten und tiefsten Quellen, aus denen göttliche, heilende Wasser dem kranken Körper des christlichen Volkes und der unchristlichen Welt Gesundung schenken konnten. Eine ganze Wolke von Zeugen könnten wir herbeiführen, um die große Möglichkeit der tätigen Anteilnahme des Volkes am Gottesdienst der damaligen Zeit aufzuweisen. Wir beschränken uns auf wenige Zeugnisse.

9. Die Anteilnahme des Volkes am gottesdienstlichen Gesang

Der heilige Augustinus tadelt „viele Glieder der afrikanischen Kirche, die hierauf zu wenig Gewicht legten“⁹⁰. „Warum sollte bei den gottesdienstlichen Versammlungen nicht die Zeit dem Gesange heiliger Lieder gewidmet sein, außer etwa wenn die Lesung, die Predigt, das laute Gebet des Priesters oder das durch die Stimme des Diakons anbefohlene gemeinschaftliche Gebet geübt wird?“ Denn wenige Dinge „sind so sehr geeignet, die Seele mit frommen Gefühlen zu erfüllen und die Leidenschaft der göttlichen Liebe zu entfachen“. Danach sollte also viel gesungen werden⁹¹. Er ermahnt Januarius, einen solchen Gebrauch nicht nur nicht zu tadeln, sondern ihn lobend und nachahmend zu befolgen, selbst wenn einige über die Neueinführung murren sollten — der Nutzen sei größer als der Schaden.

89) Schon Chrysostomus begründet das Apostolat der Laien vom Altar her; vgl. dazu auch *Fittkau*, S. 204.

90) *Ad inquisitiones Ianuarii* II 18, Migne 33, 221.

91) Vgl. *Johannes Zellinger*, Augustinus und die Volksfrömmigkeit, Blicke in den frühchristlichen Alltag, München 1933, S. 83 ff und *van der Meer*, S. 207, 384 ff, 469 f.

„Wir wissen nicht genau, was das Volk im Westen und im Osten am Ende des vierten Jahrhunderts (außer den Akklamationen)⁹² mitsang. Dadurch, daß die Zahl der Gläubigen allmählich zu gewaltigen Massen anwuchs . . ., scheint die Beteiligung beim Gottesdienst seit dem Kirchenfrieden vom Jahre 313 bedeutend abgenommen zu haben“⁹³. Nach Johannes Chrysostomus kennen z. B. viele die Psalmen nicht mehr wie früher auswendig: „Sagt mir, wer von euch hier Anwesenden wäre imstande, auch nur einen einzigen Psalm herzusagen, wenn er darum gebeten würde, oder sonst einen Abschnitt aus der Heiligen Schrift? Kein einziger.“ Die Schlager des Teufels aber kennen sie alle⁹⁴. Infolgedessen sind sie in der Kirche, wo sie mitsingen mußten, stumm: „Wenn du anstatt liederlicher Gesänge die himmlischen Psalmen lernst, so hast du die Sprache wiedererlangt, nachdem du zuvor stumm gewesen“⁹⁵.

Über die Entwicklung des Psalmengesanges in der Kirche der Märtyrer und der Väter haben wir heute einen allgemeinen Überblick gewonnen⁹⁶. Ursprünglich wurden nicht so sehr alttestamentliche Psalmen, die vielleicht nur als „Lesungen“ vorkamen, sondern vielmehr neugeschaffene christliche Hymnen von der Märtyrerkirche gesungen⁹⁷. In dem Maße sich aber in der jungen Kirche ein neutestamentliches Psalmenverständnis entwickelte und der Psalter ihr „Christusbuch“ wurde, „dessen Lieder um den am Kreuz erhöhten Kyrios kreisen“⁹⁸, wurde der Psalmengesang (aus den hellenistischen Synagogen in der Diaspora) übernommen. Ursprünglich sang nur der Solist den ganzen Psalm in einer reichen melismatischen Melodie vor⁹⁹. Aber schon in der Synagoge und auch in der Märtyrerkirche beteiligte sich das Volk mit einem Kehrsvers. In Alexandrien ließ noch Athanasius den Psalm 135 in dieser litaneuartigen Form responsorisch singen, als er in der Kirche von feindlichen Soldaten eingeschlossen war¹⁰⁰. So war es auch in den Kirchen Nordafrikas z. Z. des heiligen Augustinus üblich. Sermo 119, 1 redet er von dem kurzen Psalm, den wir „soeben vorgesungen ge-

92) Aufzählung der bei Augustinus üblichen Akklamationen, vgl. *van der Meer*, S. 385 u. 732³⁴.

93) *van der Meer*, S. 384 f. Ob das so allgemein stimmt, ist schwer zu sagen.

94) Hom. 2, 5 in Mat, BKV I, S. 41.

95) Hom. 32 in Mat, BKV II, S. 232.

96) Vgl. *Balthasar Fischer*, Die Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche, Freiburg 1949, s. S. 335 dieses Theologischen Jahrbuches; *Joseph Pascher*, Das Stundengebet der römischen Kirche, München 1954 S. 66 ff.; *J. A. Jungmann*, Missarum Solemia I, 529⁹; Ältere Literatur bei *van der Meer*, S. 732³².

97) Spuren oder Reste etwa bei Paulus, Eph 5, 14; 1 Tim 3, 16; 2 Tim 2, 12; und in der Apok 4, 11; 5, 9 f; 5, 12; 5, 13 usw. Vgl. *Pascher*, S. 99 ff.

98) Nach *Fischer*, a. a. O., S. 15 (s. S. 348 dieses Jahrbuches) setzte sich der Psalmengesang allmählich durch.

99) Selbst im Psalm 135 ist der Kehrsvers: „Denn ewig währet sein Erbarmen“ möglicherweise erst im synagogalen Gottesdienst hinzugefügt worden, da das Ganze „auch ohne Responsum verständlich ist“ und das Responsum „öfters in die Satzkonstruktion der fortlaufenden Verse einbricht“ (*Fr. Nötzscher*, Die Psalmen, S. 269); vgl. *Pascher*, S. 70.

100) De fuga 24, Migne 25, 676.

hört und auf den wir singend geantwortet haben“¹⁰¹. Solcher Antwortgesänge werden mehrere erwähnt¹⁰². Ihr alter und vornehmster Platz ist zwischen den Lesungen der Vormesse. Beide älteste Formen von Volksgesang in der Liturgie (Akklamationen und Kehrverse beim responsorischen Psalmengesang) tragen Ruf-Charakter. Das festzuhalten ist wichtig für den, der auch auf diesem Gebiete „zu den Quellen“ zurückkehren will, wie es heute fast überall, auch in der modernen Musik geschieht¹⁰³.

Das responsorische Singen wurde durch das aus dem Orient, aus Syrien kommende „antiphonale“¹⁰⁴ abgelöst. Hierbei teilte man das ganze Volk (anscheinend nach dem Beispiel der aramäischen Gemeinden in Mesopotamien und Persien) in zwei Chöre (vielleicht Männer- und Frauenstimmen) ein, die den ganzen Psalm versweise im Wechsel sangen. Diese Art des Psalmodierens war kürzer und lebendiger, aber auch anspruchsvoller. Ambrosius führte diese Art in Mailand ein¹⁰⁵. Der Erfolg war so groß, daß die lärmende Menge sofort aufhörte und begeistert mitsang. In den „Bekenntnissen“ erzählt Augustinus, wie stark (bis zu Tränen) dieser neuartige Psalmengesang ihn in Mailand vor seiner Taufe beeindruckt habe¹⁰⁶. Ob er ihn selbst in Hippo eingeführt hat, ist umstritten¹⁰⁷. Sicher aber hat er die Psalmen (so oder so) sehr geliebt. Er nennt sie „Lieder des Glaubens“ und Gesänge „der gläubigen Hingabe“; man singt sie auf dem ganzen Erdenrund, „und niemand ist, der sich vor ihrer Hitze bergen kann“¹⁰⁸. Sicher ist auch, daß er den Psalmengesang während der Eucharistiefeier in Hippo erweitert hat. Aus einer interessanten Bemerkung in den *Retractationes*¹⁰⁹ wissen wir, daß es auch damals schon Gegner solcher liturgischer Neuerungen gab: „Ein gewisser Hilarius, ein Patrizier (von Karthago), ein katholischer Laie, der, ich weiß nicht wodurch, gegen die Diener Gottes— wie es manchmal vorkommt— erbittert war, schalt, wo immer er konnte, mit Flüchen und Lästerungen die Sitte, die damals in Karthago entstand, daß beim Altar Psalmen aus dem Psalmenbuch gesungen wurden, sei es vor der Opferhandlung, sei es während der Austeilung der dargebrachten Gaben an das Volk; er behauptete, das brauche

101) Vgl. in ps 119, Migne P. L. 37, 1596.

102) Meist ist es ein ganzer Psalmvers, z. B. Ps 29, 2; vgl. *van der Meer*, S. 476; s. 176, 1, P. L. 38, 950. Vgl. *Roetzer*, Des hl. Augustinus Schriften als liturgiegeschichtliche Quelle; *Pascher*, S. 71 über „Venite adoremus . . .“; *Jungmann* I, S. 522. Im Ps 33 als Kommuniongesang lautet der Kehrvers nicht „Gustate et videte. . .“, sondern „Accedite ad eum et illuminamini“ (*van der Meer*, S. 469 f.).

103) Vgl. die Volksrufe in den Lied- oder Psalmproprien der letzten Katholikentage in Köln (1956) und Berlin (1958).

104) So wird sie schon im Lib. Pont. I, 230 f. genannt.

105) Ambrosius, in ps. 12, praef. 5, 6, 7. Er übte dieses Singen mit den Gläubigen selber ein, als er im Kampf die Kirche besetzt hielt, die von der Kaiserin Justina den Arianern zugedacht war (i. J. 386).

106) Conf. 9, 7: „Damals wurde der Gesang von Hymnen und Psalmen nach orientalischem Brauch eingeführt, damit das Volk nicht durch Überdruß und Trauer erschlafe“.

107) Vgl. *van der Meer*, S. 386.

108) Ps 18, 7. Über die weitere Verbreitung des neuen Singens vgl. *Pascher*, S. 74.

109) II, 11; Migne 32, 634.

nicht zu geschehen.“ — Man glaubt, einen Mann von heute reden zu hören: „Das ist doch nie so gewesen — also Unsinn!“ — Augustinus, der so konservativ war, daß er immer den Rat gab, die örtlichen Gebräuche einer Stadt und einer Gemeinde zu berücksichtigen und sich ihr anzupassen, schreibt „auf Wunsch der Brüder“ ein ganzes, leider verlorengegangenes Buch „Wider Hilarius“¹¹⁰.

Immer wieder fordern die Väter, daß die Psalmen nicht nur äußerlich erledigt, sondern innerlich gebetet werden. Darum geben sie sich auch eine so unendliche Mühe, sie dem Volk zu erklären. Sie empfehlen diese uralten Schriftgebete, die auch schon Christus benutzt hat, dem Volk mit den höchsten Verheißungen: sie haben sündentilgende Kraft; Augustinus nennt sie „Sakramente“¹¹¹.

Die Psalmodie soll mit einem Gebet abgeschlossen werden¹¹². Psalmengesang, Gebet und Hymnus und die fromme Hingabe der Sänger machen aus einer Versammlung von Christen Kirche, auch wenn sie zu Hause zusammengekommen sind.

Von den altchristlichen *Hymnen*¹¹³ waren zur Zeit unserer Kirchenväter nur noch ganz wenige im Gebrauch. Johannes Chrysostomus scheint diesen Namen am liebsten für die Lieder aus der himmlischen Liturgie, die nach der Heiligen Schrift den Engeln abgelautet sind, reservieren zu wollen: das „Heilig“, das Trisagion, den cherubinischen Lobgesang und das Gloria der Engel auf Bethlehems Fluren. Darum schätzt er auch den Wert der Hymnen höher ein als den der Psalmen¹¹⁴. Diese sind menschlich-göttliche Lieder, man soll sie zuerst kennen lernen; dann die Hymnen, die eine rein „göttliche Gabe“ sind.

Andere freie Hymnen, sogenannte „Privatpsalmen“, wurden wegen der Methoden der Irrlehrer, das Volk mit metrischen und rhythmischen Hymnen zu erobern, bekämpft und seit der Mitte des 4. Jahrhunderts von Synoden mehrfach abgelehnt¹¹⁵. Hier ging es — so könnte man es einmal formulieren — um das Schicksal des damaligen „Kirchenliedes“ in der Liturgie. blieb es nun — aus Furcht vor den häretischen Liedern oder infolge der neuen Psalmenfreudigkeit im 4. Jahrhundert und den folgenden verdrängt? Im Gegenteil, es erlebte gerade jetzt eine neue hohe Blütezeit.

Von Johannes Chrysostomus wissen wir, daß er die in Antiochien üblichen Hymnengesänge auch in Konstantinopel eingeführt hat¹¹⁶. Zur Wiederaner-

110) Das Buch beginnt: „Qui dicunt mentionem Veteris Testamenti . . .“

111) Vgl. z. B. die 2. Erklärung des 26. Ps: „Es sind Worte des Heiligen Geistes mehr als unsere“. Migne 36, 199. Aber man soll sie „auf menschliche Weise singen, nicht wie Vögel“ (die nur nachplappern, ohne etwas zu verstehen).

112) Vgl. *Pascher*, S. 151 f.

113) s. S. 348 dieses Jahrbuches und Anm. 98; *Pascher*, S. 99 ff. In Rom sind nur das Gloria und Te deum erhalten (*Pascher*, S. 102–109).

114) Hom. 9, 2 in Col 3, 16, Migne 62, 363.

115) z. B. auf der Synode von Laodizäa, can. 59, Mansi II, S. 574.

116) *Baur*, BKV I, S. XIII.

kennung hat sicher die Glaubenstreue und die gewaltige dichterische Kraft des großen heiligen Hymnendichters und Kirchenlehrers Ephräm des Syrers (um 306 geb., am 9. 6. 373 gest.) viel beigetragen¹¹⁷. Aus der Verbannung in Kleinasien (356–359) brachte Hilarius von Poitiers das Interesse am Hymnus als Lied zur Vertiefung des Glaubens und zur Bekämpfung der Irrlehre mit. Während er aber mit seinem „Hymnenbuch“ (Hieronymus) einen vollen Mißerfolg erlitt, wurde Ambrosius († 397) der Vater des neuen abendländischen Hymnengesangs. Mit diesen seinen Dichtungen „verzauberte“ er — wie seine Gegner behaupteten¹¹⁸ — nicht nur das Volk, sondern auch gebildete und große Geister, wie seinen Schüler Augustinus. Van der Meer erzählt in seiner lebendigen Weise das Ereignis: „Aber das große Erlebnis aus Augustinus Jugend war nicht das vertraute althergebrachte Psalmensingen (obwohl die Massenbeteiligung eine neue Wirkung hervorrief), sondern der erste, von der ganzen Gemeinde gesungene Hymnus. Niemals mehr vergaß er den Eindruck dieser Lobgesänge, die sein Vater in Christus, Ambrosius, selbst gedichtet hatte und die er in dessen Domkirche zum ersten Male singen hörte. Das war im April 387, als er mit Alypius und seinem Sohn Adeodatus gerade getauft worden war. Er selbst hat es uns erzählt: ‚Wie weinte ich da bei deinen Hymnen und Lobgesängen, zutiefst bewegt durch die Stimmen deiner süßklingenden Kirche! Diese Stimmen drangen in meine Ohren, und deine Wahrheit tropfte in mein Herz; und daraus stieg eine heiße Frömmigkeit empor, und meine Tränen flossen, und mir war wohl dabei‘¹¹⁹. Mit ganzer Hingabe, magno studio, sangen die Menschen dort in ihrer Basilika. Sie wußten es: ihre berühmte Gemeinde war der Ausgangspunkt, von wo sich diese neue Art des gemeinsamen Singens und auch die neuen Hymnen ihres Bischofs anschickten, die ganze lateinische Welt zu erobern“¹²⁰. Ihre großen Vorzüge waren das einfache, geläufige Metrum, eine schlichte, fast syllabische Melodie, ihre Lebendigkeit, erdnahe Spiritualität und echte Farbenglut¹²¹. Sie waren „unmittelbar verständlich wie ein echtes Volkslied“. Solche Hymnen wurden in Mailand auch während der Liturgie gesungen (z. B. nach der Taufe des Augustinus und seines Sohnes Adeodatus); ebenso auch in Hippo, wo Augustinus die Lieder des Ambrosius seiner Gemeinde vermittelte, z. B. am Weihnachtsfest vor der Predigt singen ließ:

Hab acht, Du Hirte Israels,
Du thronend über den Cherubim,
erscheine Ephrem, wecke auf
die Kraft in Dir und komme bald.

117) Er verfaßte seine Hymnen gegen die in schönen Liedern niedergelegte Lehre der Gnostiker Bardesanes und Harmonius.

118) Ambrosius, s. contra Auxentium, 34.

119) Conf. 9, 6, 14.

120) van der Meer, S. 388.

121) Pascher, S. 112 ff und van der Meer, S. 389 ff.

Du Heiland aller Völker, komm,
zeig die Geburt aus einer Magd,
es wundre sich die ganze Welt:
solche Geburt geziemt nur Gott.

Verlaß Er nun Sein Brautgemach,
den Königssaal der Ehrbarkeit,
damit der Riese zweierlei
Natur rasch Seiner Wege geh.

Von Seinem Vater geht Er aus,
zum Vater kehrt Er wieder auch,
Sein Auszug reicht zur Hölle hin
und kommt zu Gottes Thron zurück.

— es war das Weihnachtslied von Mailand¹²².

„Seitdem“, so berichtet Augustinus in seinen Bekenntnissen weiter von dem neuen Mailänder Psalmen- und Hymnengesang, „hat man diese Einrichtung bis auf den heutigen Tag beibehalten, und schon ahmen sie viele, ja fast alle deine Gemeinden auf dem übrigen Erdkreis nach.“

Über zwei Gesänge haben die Väter am liebsten gepredigt: über das Alleluja und das Sanctus. Im Alleluja (Lobet Gott) findet Augustinus¹²³ die Zusammenfassung des ganzen Gotteslobes der Kirche im Himmel und auf Erden. Eigentlich ist es im Himmel beheimatet, uns aber ist es zum „Trost als Reisezehrung“ geschenkt. Hier ist es ein Alleluja „der mit Sorge Beladenen — dort der Sorglosen; hier von Todgeweihten — dort von immerwährend Sieghaften; hier ein Alleluja der Hoffnung — dort der Verwirklichung; hier auf dem Weg — dort im Vaterland; also, meine Brüder, lasset es uns singen . . . zum Trost bei der Anstrengung . . . Singe und wandere!“ Es ist „das neue Lied des neuen Menschen“¹²⁴. — Über den Hymnus des Sanctus hörten wir schon den heiligen Johannes Chrysostomus, der das Volk selig preist, das sogar bei den „schauererregenden Geheimnissen“ berufen sei, gerade diesen Gesang mit den Engeln des Himmels zu singen. Wer mit den Chören der Seraphim gesungen hat, ist Genosse der himmlischen Mächte geworden, voll des Heiligen Geistes¹²⁵. Christus

122) S. 372, 3; *van der Meer*, S. 391. Man sieht, es hat Spielarten des heutigen sogenannten „Deutschen Hochamtes“ auch schon damals in Mailand und Hippo gegeben.

123) Wir haben von ihm mehrere Predigten über das Alleluja erhalten; die im folgenden zitierten Stellen sind aus S. 255 und 256, Migne 38, 1180 ff und 1190 ff.

124) Zu dieser Stelle vgl. *van der Meer*, S. 395; dort auch über den „Jubilus“, das „Jodeln ohne Worte“.

125) Hom. in 1 Cor, Migne 61, 232.

selbst hat diesen Hymnus, der vorher nur im Himmel gesungen wurde, bei seiner Menschwerdung auf diese Erde gebracht. Darum eifert uns der Priester zu diesem heiligen Gesang mit den Worten an: „Singe in Gemeinschaft mit den Seraphim. Steh da, vereint mit den Cherubim. Breite mit ihnen die Flügel aus und fliege um den königlichen Thron“¹²⁶. Dies ist der Lobpreis „nach Gebühr“, der Gott zukommt¹²⁷. —

Wenn eine ähnliche Haltung dem Sanctus gegenüber heute wieder lebendig würde, würden wir uns alle Mühe geben, die Gläubigen wieder daran zu beteiligen. Dann verstünden wir auch, warum das Volk des Mittelalters sich wenigstens diesen Gesang nicht nehmen ließ und Kaiser Karl d. Gr. in einem Erlaß¹²⁸ eigens vorschrieb, daß der Priester mit dem Beginn des Kanons warten müsse, bis er mit dem Volk das Sanctus zu Ende gesungen habe.

10. Die Verkündigung des Wortes Gottes — Vorbereitung und Anteilnahme des Volkes an Lesung und Predigt

Für die Vertiefung des religiösen Lebens war es von unschätzbbarer Wichtigkeit, die nur oberflächlich Bekehrten, aber auch die lebendige Gemeinde zur echten Begegnung mit dem Worte Gottes in der Heiligen Schrift und der mündlichen Verkündigung zu bringen. In der Kirche „spricht Gott in den Lesungen“¹²⁹. Wer die Heilige Schrift verkündigt oder verkündigen hört, muß wissen, daß er einer Theophanie Gottes entgegengeht — und zwar einer größeren, als sie das Volk des Alten Bundes am Berge Sinai erlebte: „Ihr werdet keine Finsternis, nicht Rauch und Ungewitter sehen, sondern den König selbst, wie er auf dem Throne jener unaussprechlichen Herrlichkeit sitzt, zugleich mit den ihn umstehenden Engeln und Erzengeln und den ungezählten Scharen der Heiligen“¹³⁰. Die Kirche ist der Ort, wo „das Gastmahl der Heiligen Schriften“ bereit steht¹³¹. Das Wort Gottes ist der Eucharistie nahe verwandt¹³² — Brot der Seele, „wenn du hörst oder liest, ißt du“¹³³. Die Christen müssen hungern nach dieser Nahrung. „Wir trinken das Blut Christi nicht nur beim sakramentalen Ritus, sondern auch, wenn wir seine Worte empfangen, in denen das Leben besteht, wie er selber sagte. Er selber ist der Verwundete, dessen Blut wir trinken . . . Es sind aber doch auch die Verwundeten, die uns sein Wort verkündet haben: denn wenn wir seiner Apostel Worte lesen und das Leben, das in ihnen liegt, aufnehmen, trin-

126) Hom. 6 in Is 6, 1, Migne 56, 138.

127) Sogen. „Johannes-Chrysostomus-Liturgie“; vgl. *Jungmann* I, 25, 27 u. 41.

128) Kapitulare vom Jahre 789.

129) Conf. 5, 9, 17.

130) Hom. 1 in Mat., BKV I, S. 30.

131) Augustinus s. 90, 9 u. 219.

132) Vgl. *H. U. v. Balthasar*, Origenes, Geist und Feuer, 386.

133) Augustins Erklärung zu Ps 36, III, 5, Migne 36, 386.

ken wir Blut von Verwundeten“¹³⁴. Der Verkündiger versieht „heiligen Priesterdienst am Evangelium“¹³⁵. Darum muß seine Verkündigung auch ohne Makel, der Verkündiger selber ein Dahingepflichteter sein¹³⁶. Sein Wort der erklärenden und auslegenden Predigt muß „von Feuer durchglüht sein, damit es die Kraft habe, die Hörenden zu gewinnen, und zeigen, wie die Reden, die den Lippen entströmen, blutvoll und lebensspendend sind, den Lippen, die gleichsam noch triefen von dem wahren Trank des Blutes Christi“¹³⁷. Und die Hörenden müssen mit ähnlicher Sorgfalt den Leib des Wortes Gottes hüten und in sich bewahren, wie sie den eucharistischen Leib des Herrn in Ehren halten¹³⁸. Das Wort Gottes, hörbar geworden im berufenen menschlichen Wort, das zum Träger göttlicher Botschaft wird, nennt Johannes Chrysostomus „Mysterium“ ebenso wie die Heilstaten Christi und seine Sakramente¹³⁹. Sein Inhalt ist die ganze göttliche Heilsökonomie, das auch in und nach der Verkündigung „unaussprechliche, unaussprechbar, wunderbar“¹⁴⁰ bleibende Mysterium der göttlichen Großtaten, geoffenbart in Christus Jesus, seiner Menschwerdung, seinem Kreuz und seiner Auferstehung, seinem Wort und seinen Sakramenten, „der großen Masse der Menschen auch jetzt noch nicht bekannt“, erkennbar nur in der Glaubensgnade des Heiligen Geistes¹⁴¹. Die Antwort auf das Hören des Wortes Gottes ist nicht nur das Gebet. Auf die im Wort sich offenbarende unsagbare Erlöserliebe Gottes in Christus gibt es (außer dem über alle Menschenweisheit erhabenen Glauben — Sichdaranklammern im Vertrauen auf seine untrügliche Wahrheit — ehrfürchtigen, demütigen und dankbaren Staunen — der Ergriffenheit und Hingabe des Herzens und der Anbetung) als letzte Antwort nur die des christlichen *Lebens*. Ziel der Verkündigung ist bei den Vätern klar und deutlich das dem geoffenbarten Mysterium gemäße Ethos, die sittliche Auferstehung, das reine Herz und die Bruderliebe, das eigene Selbstopfer in der „Kreuzigung“ des Leibes bis zum Martyrium, das Wachstum bis zur Vollreife jener, „welche die Hinfälligkeit der menschlichen Dinge kennen“¹⁴² und „fortgeschritten“, „vollentwickelt“, „vollkommen“ sind im neuen, im geistlichen Leben¹⁴³.

Wenn Gottes Wort so verkündigt und so gehört wird, hat es eine unerhörte Kraft: „Habt ihr die apostolische Stimme, die himmlische Posaune, die geistliche Harfe gehört? Denn wie eine schreckenerregende Posaune, schallend und krie-

134) Origenes, Hom. in Num 16, 9, übersetzt von H. U. v. Balthasar, a. a. O., n. 718.

135) Origenes, Hom. in Rom. 10, 11, vgl. a. a. O., n. 719.

136) Ebd.

137) Hom. zum Hohenlied, Scholion 4, 3, vgl. a. a. O., n. 720.

138) Hom. in Ex. 13, 3, vgl. a. a. O., n. 721.

139) Vgl. oben Abschnitt 3.

140) Die Zitate vgl. bei Fittkau, S. 80 ff.

141) Hom., 7, 1 in 1 Cor, Migne 61, 56 b.

142) Joh. Chrys., Hom. 7, 1 in 1 Cor, Migne 61, 55 B.

143) Zum Begriff des „Vollkommenen“ bei Joh. Chrys. vgl. Fittkau, S. 69, 73, 149 f. Es sind jene, welche die Erfahrung durch den Heiligen Geist haben.

gerisch, erschüttert sie zwar die Feinde, aber richtet wieder den gesunkenen Mut in den eigenen Reihen auf und erfüllt mit großem Vertrauen . . . So groß ist die Kraft der Lesung der göttlichen Schriften . . . eine Wegzehrung für das ganze Leben . . . ein Geschenk, würdig des Spenders (des Heiligen Geistes)¹⁴⁴.

Dabei ist die Verkündigung der göttlichen Geheimnisse in der Predigt dieser genialen Männer, der großen Kirchenväter, fast immer eine ganz einfache und leicht verständliche frohe Botschaft. Ihre Worte sind „nur das Echo jener Stimme, welche die Worte des ewigen Lebens sprach“¹⁴⁵.

Wir bewundern an der Väterpredigt ihre — von uns heute mühsam erstrebte — heilsgeschichtliche Ausrichtung, ihre Lebensnähe und sittliche Zielstrebigkeit. Sie legten dadurch für alle ihre religiöse und liturgische Erneuerungsarbeit das (der heutigen manchmal fehlende) tiefe und tragende Fundament und ließen keinen Augenblick das Ziel aus dem Auge.

Überraschend ist das Bild, das uns die Väter von der Haltung des Volkes während der Lesungen und der Predigt entwerfen. Neben den Klagen über die Unaufmerksamkeit der Hörer (in der überfüllten Festtagskirche) finden wir sehr positive Berichte, daß alle „mit äußerster Aufmerksamkeit“ zuhören, „als ob der Herr selbst in ihrer Mitte wäre“¹⁴⁶. Bei der Predigt sind die Zuhörer oft äußerst lebhaft beteiligt. Oft ertönt lauter Beifall. Zwischenrufe unterbrechen den Prediger¹⁴⁷. Aller Protest hilft wenig. „Überzeugt“ von der durchschlagenden Kraft der Beweise, die Chrysostomus gegen das Beifallklatschen während der Predigt herbeibringt, bricht die Menge zum Leidwesen des Predigers erneut in lauten Beifall aus¹⁴⁸.

Überzeugt sind die Väter, daß die Predigt nichts nützt ohne Gebet¹⁴⁹.

Bei den Lesungen folgten nacheinander die verschiedenen Bücher der Heiligen Schrift, so z. B. nach Ostern die Apostelgeschichte¹⁵⁰. Die Lesung hat noch durchaus ihre echte Gestalt: Einer liest, damit die ganze Gemeinde zuhöre.

Der Leser selber ist nur dienendes Werkzeug: „Eure (lebendigen) Codices sind wir“¹⁵¹; die eigentlichen Verkündiger und Lehrer bei der Lesung sind „die Pro-

144) Joh. Chrys. in der Hom. 21 „De statuis“, Migne 49, 15.

145) Sehr schön ist die Zusammenfassung der Predigtstätigkeit des hl. Augustinus am Schluß des Buches von *van der Meer* S. 682 ff.

146) Augustinus, s. 302, 1 und Tract. in Jo 30, 1.

147) Vgl. *Zellinger*, a. a. O., S. 89 ff.

148) Hom. 30 in Act, Migne 60, 226.

149) Über die unfaßbare Natur Gottes III 6, Migne 48, 725.

150) Augustinus, s. 227: „Gebt acht, wenn es in der Apostelgeschichte gelesen wird! Bald beginnt die Lesung dieses Buches“. Migne 38, 1100. Über die Leseordnung bei Augustinus vgl. *Roetzer*, S. 104–108, *van der Meer*, S. 405; bei Joh. Chrys. vgl. die Bemerkung bei *Baur*, Joh. Chrys. und seine Zeit I, S. 155 u. *Paschen*, S. 137 ff.

151) Ebd.

pheten, Apostel, Patriarchen und alle Heiligen¹⁵² und der in der Liturgie „erscheinende“ Gott in Christus selbst, der den Gläubigen „den Tisch deckt mit solchen Gütern, einer solchen Lesung der Heiligen Schrift“¹⁵³. Das Wort Gottes, von den Aposteln verkündigt, ist ein lebendiges Wort, nicht das tote der steinernen Gesetzestafeln des Moses, sondern der Heilige Geist erfüllt die Apostel im Innern so, daß sie, „wo immer sie umhergingen, lebendige Bücher und Gesetze durch die Gnade geworden waren; so zogen sie die Dreitausend, so die Fünftausend, so die gesamten Völker des Weltkreises an, indem Gott in ihrer eigenen Sprache die Herbeieilenden anredete“¹⁵⁴.

Die Verkündigung „in ihrer eigenen Sprache“ war damals noch eine Selbstverständlichkeit. So wie über den Lector sprach man auch Segensgebete über den Übersetzer (Dolmetscher), der in einem mehrsprachigen Gebiet die Lesungen übertrug¹⁵⁵. Die Katechumenen bzw. ihre Paten wurden nach ihrer Muttersprache gefragt, um darin das Glaubensbekenntnis bei der Taufe abzulegen¹⁵⁶. Für Johannes Chrysostomus war es eine besondere Freude, den katholischen Goten, die nach Konstantinopel gekommen waren, zu erlauben, in ihrer eigenen Sprache die Liturgie zu feiern. „Ja, das ungewohnte Schauspiel, Christus auch in der ‚Barbarensprache‘ gelobt und angebetet zu hören, begeisterte ihn so, daß er es sich nicht nehmen ließ, selbst eine (griechische) Predigt vor den Goten zu halten, die ihnen ein Dolmetsch übersetzen mußte“¹⁵⁷. Darin beginnt er: „Ich möchte, daß heute Griechen anwesend wären, damit sie die Worte hörten und lernten, wie groß die Kraft des Gekreuzigten, wie stark die Macht des Kreuzes, wie hoch die Erhabenheit der Kirche, wie sicher der Glaube, wie schändlich der Irrtum, wie lächerlich die Dämonen seien. Denn die Lehren der Philosophen sind von Leuten ihrer eigenen Sprache widerlegt, unsere Lehren dagegen haben sogar bei Ausländern große Kraft. Die Anschauungen der Philosophen sind leichter zerstört als Spinnweben; dieser Glaube aber ist fester geschmiedet als Eisen. Wo sind die Lehren eines Platon, eines Pythagoras und der Athener? Ausgelöscht! Wo ist jene Predigt der Fischer und Zeltweber? Nicht nur in Judäa, sondern auch in der Sprache der Fremden leuchtet sie auf, glänzender als die Sonne. So habt ihr Leute es gehört — Skythen, Thrazier, Sormaten, Mauren und Inder, und die Bewohner der Grenzen der Erde sinnieren über die Heilige Schrift nach, die in ihre Sprache übersetzt ist . . .¹⁵⁸. Der Sinn der Verkündigung ist ja die „Auferbauung der Kirche“. Darum soll das Volk verstehen, was ihm vorge-

152) Joh. Chrys., Hom. 11 in Mat, BKV I, S. 194.

153) Joh. Chrys., s. in inscriptionem altaris et in principium actorum. Migne 51, 70.

154) Joh. Chrys., Hom. 1 in Mat, BKV I, S. 14.

155) Vgl. das Euchologion des Serapion von Thmuis, BKV, Griech. Lit. 143.

156) *Schuster*, Liber sacramentorum III, 15.

157) BKV, Joh. Chrys. I, S. XIV.

158) Hom., gehalten in der Pauluskirche zu Byzanz vor den versammelten Goten, nachdem der gotische Priester gesprochen hatte; Migne 63, 499 ff.

lesen wird; auch vom Gebet heißt es im Zusammenhang über die Sprachengabe: „Wenn du in der Sprache der Fremden beten würdest, ohne zu wissen, was du sagst, und unfähig zu übersetzen, dann kann kein Laie Amen antworten“¹⁵⁹.

Erst später wurde die Kirche, durch die bitteren Erfahrungen der Schismen belehrt, vorsichtiger in der Verwendung der Muttersprache in der Liturgie. So können die Lesungen heute nicht mehr immer und unmittelbar die Bedeutung haben, die ihnen früher gegenüber dem gläubigen Volk zukam.

11. Über das Volksgebet in der Liturgie und die Teilnahme des Volkes am Gebet des Priesters

In mannigfacher Weise konnte das Volk zur aktiven Beteiligung an den liturgischen Gebeten herangezogen werden¹⁶⁰. Kein Gemeindegottesdienst war denkbar ohne gemeinsames Gebet in der Gestalt von Fürbitten¹⁶¹. Schon bei Justin folgen sie nach der Predigt: „Gemeinsam werden inständige Gebete verrichtet für uns selbst, für die Neugetauften und für alle andern auf der ganzen Welt“¹⁶². „Gemeinsam“, das heißt nicht, daß alle zusammen das ganze Gebet gesprochen hätten. Alle wurden zur inneren Anteilnahme aufgefordert, alle hörten und verstanden die Gebetsworte. „Zum Herrn gewandt“ (Augustinus) beteiligten sie sich äußerlich durch die gemeinsame Gebethaltung, durch kurze Gebetsrufe oder wenigstens mit dem ‚Amen‘. Man stand dabei — Priester und Volk — gegen Osten gekehrt. Ursprünglich breiteten alle, während der Priester das Gebet vortrug, die Arme in der Orantenstellung aus¹⁶³. Bei besonders eindringlichen Gebeten (z. B. für die Verstorbenen) lagen alle auf den Knien oder sogar ausgestreckt auf dem Boden. — In den östlichen Liturgien wurde bald aus dem zusammenhängenden Gebet eine Litanei (Ektenie genannt¹⁶⁴), bei der ein Diakon dem Volk die Bitten einzeln vortrug. Die versammelte Gemeinde antwortete jedesmal mit „Herr, erbarme Dich!“ Gerade diese Form erleichtert der Gemeinde das Beten sehr. Die Ektenien wurden sehr beliebt¹⁶⁵. In der 71. Homilie zum Matthäusevangelium berichtet uns Chrysostomus über diese Gebete in seiner Gemeinde (in Antiochien): „Das erste Gebet, das wir verrichten, ist ein Gebet um Erbarmen für die Ungetauften, das zweite fleht um Verzeihung für

159) Joh. Chrys., Hom. 35 in 1 Cor, Migne 61, 300. Vgl. auch die Bemerkung Augustins: „De catech. rud.“ IX 13, und die Kap. 9 ff in seiner Schrift „Über die christl. Lehre“ II, worin er über das Schriftstudium, Übersetzung der Heiligen Schrift und ihr Verständnis ausführliche Abhandlungen bringt.

160) Vgl. die oben zitierte zusammenfassende Stelle bei Joh. Chrys., Hom. 18 in 2 Cor, Migne 61, 527.

161) Vgl. A. Baumstark, Die Messe im Morgenland, Kempten-München, S. 99.

162) Apol. 1, 65.

163) Baumstark, a. a. O., S. 10; wohl auch noch bei Augustinus, vgl. Jungmann I, S. 615.

164) „Ektencia“ d. i. zusammenhängendes, fortgesetztes, dringendes Gebet.

165) Sie drangen auch in die westliche Liturgie ein, sogar in die römische, aus der sie aber schon seit Gregor d. Gr. wieder verschwunden sind. Länger erhielten sie sich in der gallikanischen Liturgie.

die Büsser, das dritte für uns selbst, wobei die unschuldigen Kinder sich wie ein Schild vor die Versammlung stellen, um Gottes Erbarmen herabzurufen. Für diejenigen, welche schwer gesündigt und viel zu büßen haben, flehen wir selbst, nachdem wir unsere eigenen Sünden verdammt haben; für uns aber flehen die Kinder, die man in ihrer Einfalt nachahmen soll, um das Himmelreich zu erwerben¹⁶⁶. Die Kinder, die vorn am Altar stehen, werden auch sonst oft besonders aufgefordert, das Kyrie eleison eifrig mitzubeten (bzw. zu singen)¹⁶⁷. Daß die Antwort allein von den Kindern gesungen wird, ist sicher eine spätere Entwicklungsstufe. Und doch spürt man aus den Worten des heiligen Johannes Chrysostomus den tiefen Eindruck, den gerade das Kindergebet in der Gemeinde hinterlassen haben muß. Der große Seelsorger will eben auch sie in ihrer Weise im Gottesdienst aktiv beteiligen. Es kann hier nicht eingehender über den tiefen Inhalt der Gebetsbitten und die mannigfachen Formen der Ektenien gesprochen werden¹⁶⁸. Immer wieder ruft man das ganze Volk auf, sich dabei mit innerer Hingabe zu beteiligen: „Das ‚Lasset uns beten‘ .. und ‚Den allmächtigen Herrn laßt uns bitten!‘ gilt nicht nur für die Kleriker, sondern für das ganze Volk¹⁶⁹; denn der Diakon fordert alle auf: ‚Lasset uns recht dastehen! Lasset uns beten!‘“¹⁷⁰. Älter und, wie mir scheint, noch eindringlicher als im Osten war die römische Form des „Allgemeinen Kirchengebetes“, das sich bis zum heutigen Tage einmal im Jahre, am Karfreitag, erhalten hat¹⁷¹. Hier gibt der Bischof bzw. der Celebrans selbst neunmal die Gebetsintentionen an. Dann ruft der Diakon zum stillen Gebet auf den Knien. Nach der Erhebung schließt eine Kollekte jede Fürbitte ab.

Ähnlich (oder gleich) wie in Rom ist „das gemeinsame Gebet der Gläubigen“ in Hippo, beim heiligen Augustinus, und in Nordafrika¹⁷². Zwar ist das Allgemeine Kirchengebet aus der westlichen Liturgie bald fast ganz verschwunden¹⁷³. Aber die Geschichte zeigt noch, wie sehr das Volk an diesen Gebeten hing¹⁷⁴. Es konnte eben die kurzen Gebetsrufe leicht in sich aufnehmen; dabei steigerten der immer wiederholte Ruf und die Stille sehr die Intensität des Gebetes.

In einer kurzen Zusammenfassung könnte man folgende dem Volke zugewiesene Gebete bei dem eucharistischen Gottesdienst zusammenstellen:

166) Migne 58, 666; BKV III, S. 417 f.

167) Vgl. die Apost. Konstitutionen.

168) Vgl. dazu *Arnold-Fischer*, Die Messe in der Glaubensverkündigung, Freiburg 1953, S. 337–353; *Jungmann I*, S. 614.

169) Die Antworten wurden also schon damals oft nur von den Klerikern gegeben.

170) Hom. 2 in Cor, Migne 61, 399.

171) Vgl. *Jungmann I*, S. 615 f.; *Baumstark*, Miss. Rom., S. 20 f.

172) Vgl. *van der Meer*, S. 465 f.

173) *Jungmann I*, S. 618.

174) *Jungmann I*, S. 622 ff. *Arnold-Fischer*, S. 342 ff.

1. Das Volk gibt die Akklamationen (die Antworten auf den Gruß und den Friedenswunsch des Zelebranten, den Kyrie-Ruf; die Antworten zur Einleitung der Präfation; das „Amen“ zum Kanon und meistens auch zum Empfang der heiligen Gaben; in der Jakobusliturgie kommt die Akklamation vor: „Das Opfer des Friedens, das Opfer des Lobes“; in den Apostolischen Konstitutionen antworten alle auf den Ruf: „Das Heilige den Heiligen“ mit:

„Einer ist heilig, Einer Herr,
Jesus Christus zur Ehre Gottes des Vaters,
gepriesen in Ewigkeit, Amen“.

Auch andere Zurufe und Doxologien gehörten dem Volk¹⁷⁵.

2. Der Gesang des „Heilig, Heilig“. Da er die Beteiligung des Volkes am Kanon darstellt, müssen wir ihn auch hier nochmals aufzählen. In der Liturgie des heiligen Augustinus scheint es allerdings kein Sanctus gegeben zu haben; denn er erwähnt es nirgends.

3. Das Credo in den östlichen Liturgien.

4. Das Paternoster, das ausdrücklich für das Volk vorgeschrieben wird u. a. in der Chrysostomus-, Basilius-, Jakobus- und Markusliturgie.

5. Andere Gebete (bzw. Lieder außer den Psalmen): in den Apostolischen Konstitutionen der Hymnus:

„Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden,
den Menschen Huld, Hosanne dem Sohne Davids,
Gepriesen, der kommt im Namen des Herrn.
Gott, der Herr, ist auch uns erschienen.
Hosanna in der Höhe.“

nach der Elevation der Gaben mit dem Ruf des Priesters: „Das Heilige den Heiligen“ und der erwähnten Antwort des Volkes. In der Jakobusliturgie betet das Volk im Kanon eine Bitte um Erlösung und Sündenvergebung. Vor der heiligen Kommunion sagt hier die Gemeinde: „Gepriesen sei, der da kommt im Namen des Herrn“.

Johannes Chrysostomus versucht mit großer Mühe, das Volk wieder dahin zurückzubringen, sich an diesen Gebeten zu beteiligen. Er schilt die Antiochener, daß sie schon nach der Predigt die Kirche verlassen: „Aber welche kalte Entschuldigung haben so viele? ‚Beten können wir auch zu Hause‘, sagen sie, ‚Predigt und Belehrung aber können wir nur in der Kirche hören‘. Du täuschst dich selber, lieber Mann! Ja, du kannst auch zu Hause beten; aber so beten, wie in der Kirche, wo eine solche Fülle von Vätern versammelt ist, wo der Ruf einmü-

175) Etwa das „Ehre sei dem Vater“ nach der Austeilung des Antidoron in der Chrysostomusliturgie.

tig zu Gott emporgesandt wird, kannst du es nicht. Du wirst, wenn du allein Gott bittest, nicht so erhört, wie wenn du mit deinen Brüdern zusammen betest. Denn hier ist viel mehr die gleiche Gesinnung, der Einklang, das Band der Liebe, die Gebete der Priester¹⁷⁶. Dieses gemeinsame Gebet ist die beste Ausrüstung für den Kampfplatz des Lebens. „Darum gürten wir uns auch täglich voll Vertrauen zum Kampf“¹⁷⁷.

12. Das Mittun des Volkes beim liturgischen Geschehen

Wir fragen noch, in welcher Weise sich das Volk neben dem Singen, Zuhören und Mitbeten, der Teilnahme durch das Wort und an dem Wort der Liturgie, auch am gottesdienstlichen *Tun* beteiligen konnte, äußerlich und *innerlich*. Hier geht es um das Wichtigste. Zunächst brachte es selber die Gaben mit, die zum heiligen Opfer verwandt wurden. Dafür zeugt Johannes Chrysostomus, wenn er diesem Tun wieder seinen inneren Sinn zurückgeben will, indem er die Gläubigen ermahnt, daß sie als Menschen eines neuen Lebens ihre Gaben bringen¹⁷⁸. Bei dem wesentlichen Geschehen der Darbietung des heiligen Opfers im Kanon, zu dem das Volk im Ganzen mit innerlicher Anteilnahme assistiert, „konzelebriert“ es — wie es zum Schluß der Präfation heißt —, indem es mit den Engeln das Sanctus singt. In größter Ruhe und tiefstem Schweigen¹⁷⁹ soll es „mitfeiern“, wachsam und mit ganzem Herzen auf das Gebet bedacht¹⁸⁰. Die Kanongebete werden „schauererregende“¹⁸¹, „große und wunderbare Gebete“¹⁸² genannt.

„Es scheint so, daß Augustinus noch den ersten Teil des Hochgebetes, die dank-sagende praefatio improvisiert hat¹⁸³. So dankt er aus der Fülle seines Herzens zunächst dem Vater für seine Großtaten — und alles lauscht ihm die Worte vom Mund, denn wer kann besser das Gebet im Namen der Gemeinde sprechen als Augustinus“¹⁸⁴.

Wir hörten schon, daß Johannes Chrysostomus der Meinung ist, daß die Eucharistiegebete für Priester und Volk (durch die Akklamationen) „gemeinsam“ seien und daß auch „das gesamte Volk die Danksagung feiere“.

176) Über die unfassbare Natur Gottes III 6, Migne 48, 725.

177) Joh. Chrys., s. 2 in Gen, Migne 51, 587.

178) Hom. 4 in Mat, BKV I, S. 72, 84.

179) Hom. de coemeterio et de cruce, Migne 49, 398.

180) Cyprian, Über das Gebet des Herrn, BKV I, S. 191.

181) Migne 61, 399.

182) Athanasius, Rede an die Neugetauften (bei Eutychius, Über Ostern und die heiligste Eucharistie 8).

183) *van der Meer*, S. 467 und 745⁴². Vgl. *Jungmann* I, S. 39 f über freie Textschöpfung in der römischen Messe (im 3. Jh.); erste Fixierungen im 4. Jh. (vgl. I, S. 66 ff).

184) *van der Meer*, S. 67 f. Es ist übrigens interessant, daß Augustins „Katechese für Neulinge“ dieselben Themen darlegt wie die ältesten uns erhaltenen Eucharistiegebete; vgl. *van der Meer*, S. 534 ff.

Der große Kirchenlehrer unterscheidet aber klar und eindeutig das Tun des geweihten Priesters und die Beteiligung des Volkes an der Darbringung des heiligen Meßopfers. Eine aktive Opfertätigkeit im spezifisch-sakramentalen Sinne erkennt er den Laien nicht zu. In bezug auf die eigentliche sakramentale Opferhandlung sind sie nach ihm passiv. Und doch kennt und verlangt er eine innere Beteiligung als so notwendig, daß ohne sie die Feier des täglichen Opfers für sie gleichsam „umsonst“ ist¹⁸⁵. Sie geschieht zunächst dadurch, daß man kommuniziert, und ferner durch die innere Hingabe an und in dem „einen Leib“ und an die Anliegen der Priester wie der ganzen Kirche, durch die Hingabe an Gott durch und in Christus. „Durch die übernatürliche Umgestaltung des Lebens, welche das in den eucharistischen Mysterien herabgekommene Feuer des Heiligen Geistes bewirkt, werden die Christen zu ‚Priestern ihres eigenen Leibes‘ (den sie mit Christus kreuzigen . . .). An unzähligen Stellen fordert Chrysostomus von den Laien dieses innere, pneumatische Opfer als ihren Beitrag zu der Feier der Eucharistie. Er versteht diese Opferdarbringung stets im nichthierarchischen Sinne, als ethische ‚mimesis tou Christou‘ in Gebet, Lobpreis, Danksagung, Buße und guten Werken, insbesondere der brüderlichen Liebe und der Versöhnung mit den Feinden“¹⁸⁶.

Im weiteren Vollzug beteiligt sich das ganze Volk beim Friedenskuß, als dem Zeichen des gegenseitigen Verzeihens, sei es nach dem Gläubigengebet oder nach der Vaterunser-Bitte: „Vergib uns . . .“. „Was die Lippen anzeigen, soll auch im Herzen geschehen“¹⁸⁷. „So ist der Kuß Versöhnung und darum heilig“. Es gaben sich den Friedenskuß die Männer untereinander und auch die Frauen untereinander. Augustin mahnt: „Ein großes Sakrament ist dieser Friedenskuß; gebt ihn so, daß ihr auch liebt. Seid kein Judas!“¹⁸⁸. Nach Basilius d. Gr. empfangen die Christen von Alexandrien die heilige Kommunion auf der Hand und führen sie damit zum Mund¹⁸⁹. „Lege die Linke unter die Rechte wie einen Thron, um den König zu empfangen . . . Heilige behutsam die Augen durch Berührung mit dem heiligen Leib und sieh zu, daß dir nichts davon verlorengelht . . . Dann, nach der Kommunion des Leibes Christi, tritt auch zu dem Kelch des Blutes; dabei strecke nicht die Hand aus, sondern verneige dich wie zur Anbetung und Verehrung und sprich: ‚Amen‘ und heilige dich, indem du auch vom Blute Christi nimmst, und solange noch seine Feuchte an deinen Lippen ist, führe mit den Fingern davon an die Augen, die Stirne, . . . um sie zu heiligen“¹⁹⁰.

Man kannte auch bei manchen Gebeten Gesten und Zeichen, die ursprünglich spontane Äußerungen der seelischen Ergriffenheit waren, später sich zu liturgischen Formeln verfestigten.

185) *Fittkau* referiert darüber ausführlich S. 203 f.

186) Hom. 60, 4 in Gen, Migne 54, 524 AB u. a. vgl. *Fittkau*, S. 204³.

187) Augustinus an die Neugetauften, s. 227, Migne 38, 1101.

188) Denis, 6, 3, vgl. *van der Meer*, S. 439.

189) Brief 93, Migne 32, 486.

190) Cyrill v. Jer., Mystag. Katechesen 5, 21 f, BKV S. 390 f.

„So erfahren wir vom Ausstrecken der Hände, ein altes Apologetenerbe, was Augustin als Kreuzessymbol deutet, von der Beugung der Knie und des Körpers, vom Liegen auf der Erde und vom Anschlagen der Stirne gegen den Boden, vom Klopfen oder Schlagen an die Brust¹⁹¹, von der Neigung des Hauptes oder Beugung des Nackens und von der spezifisch christlichen Sitte (die übrigen Zeichen kommen auch im Heidentum vor) des Kreuzzeichens. Diese Übungen müssen bisweilen mit lebhaftester Leidenschaftlichkeit, wie sie dem südlichen Temperament eigen ist, ausgeführt worden sein“¹⁹². Augustinus warnt vor dem Mißbrauch der heiligen Zeichen: „Gott sucht nicht Menschen, die seine Zeichen malen, sondern solche, die sie ausführen“¹⁹³.

13. Und wir?

Die Versuche der Väter, *das religiöse und auch das liturgische* Leben ihrer Gemeinden zu erneuern, sind für uns nicht nur von historischer Bedeutung. Sie bieten uns für die eigene Arbeit wichtige Anregungen und Richtlinien. Wir stehen vor ähnlichen Aufgaben, mag auch die Lage eine ganz andere geworden sein. Auch uns muß es vor allen Bemühungen um die äußere Gestalt des Gottesdienstes um seine inneren Voraussetzungen gehen, um die Erneuerung von Glaube, Hoffnung und Liebe; um die Erweckung des Bewußtseins, daß wir die Gemeinde des Herrn in unserer Zeit, Tischgenossen seiner Herrlichkeit, Träger seines Dienstes, Verkündiger seiner Geheimnisse und seines Anspruchs sind.

Das geschieht auch bei uns nicht nur durch Vermittlung religiösen Wissens, so wichtig es auch sein mag, sondern durch die Erweckung gläubiger Ehrfurcht und den dankbaren Empfang der heiligen Gaben, aus denen uns Kraft und Leben kommt. Auch wir müssen zunächst bei dem ansetzen, was Gott mit uns getan hat und was die Kirche mit uns tut und feiert. Wir haben beim Wort Gottes und beim Altar zu beginnen. Wohl hatten es die Väter leichter, das Volk wieder unmittelbar in die Verkündigung und den Gottesdienst hineinzuziehen. Bei uns hat einiges davon nur mehr symbolische Bedeutung. — Andererseits ist es für uns tröstlich und ermutigend zu sehen, mit welchen ungeheuren Schwierigkeiten auch die großen Kirchenväter zu kämpfen hatten und wie die Kirche all diese inneren und äußeren Krisen überstanden hat. Wir bekennen das Mysterium des Herrn in seiner Kirche. Es bleibt — quer durch alle Jahrhunderte und Jahrtausende — das Geheimnis des Gekreuzigten und Auferstandenen. Er lebt und wirkt auch heute in ihr — und in uns, wenn wir ihn in unserer Mitte haben.

191) Augustinus spricht einmal davon, daß es wie donnerartiges Getöse in der Basilika gewirkt habe.

192) Zellinger, a. a. O., S. 31 ff. Über Augustinus und den Mißbrauch des Kreuzzeichens vgl. *van der Meer*, S. 400 f.

193) in ps 50, 1 u. s. 32, 13.

DIE PSALMENFRÖMMIGKEIT DER MÄRTYRERKIRCHE

Von Balthasar Fischer

Das seit langem wichtigste Datum in der Geschichte der kirchlichen Psalmodie ist ohne Zweifel der 24. März 1945, an dem in Rom eine auf dem hebräischen Urtext fußende Neufassung des lateinischen Brevierpsalteriums erschien und für den öffentlichen und privaten Gebrauch beim Stundengebet zugelassen wurde. Man ermißt die Tragweite des Vorgangs, wenn man bedenkt, daß hier die Hand an ein Problem gelegt wurde, das immerhin seit den Tagen des Hieronymus geruht hat. Näherhin dürfte diese Tragweite in einer doppelten Richtung zu sehen sein. Die *äußeren*, von der Textgestalt her kommenden Probleme liturgischen Psalmenbetens werden auf dem eingeschlagenen Wege fraglos in vollem Ausmaß befriedigend gelöst, wenn nun noch die Kritik aufgearbeitet sein wird, die von den Herausgebern in der Praefatio in Alteram Editionem¹ ausdrücklich gewünscht wurde und die inzwischen lebhaft eingesetzt hat². Das entscheidende *innere* Problem liturgischen Psalmenbetens kann die „nova e textibus primogeniis interpretatio latina“³ gerade wegen ihrer größeren Nähe zum alttestamentlich-hebräischen Urtext nur mit erneuter Schärfe stellen, das Problem, ob und wie überhaupt *christliche Psalmenfrömmigkeit* möglich ist. Sie gibt so unserer Generation von neuem die alte Frage auf, wie die neutestamentliche Kirche ein Gebetbuch als das ihre ansehen kann, das zwar vor allen Gebetbüchern der Welt den unbezweifelbaren Vorrang hat, ein inspiriertes Gebetbuch zu sein, das aber ebenso unbezweifelbar durchaus Gebetbuch des einstigen alttestamentlichen Bundesvolkes ist mit all den damit für christliches Beten gegebene-

HÄUFIGER GEBRAUCHTE ABKÜRZUNGEN

- CSEL Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Wiener Ausgabe
FIP Florilegium Patristicum
GCS Die Griechischen Christlichen Schriftsteller. Berliner Ausgabe. – Römische Ziffern hinter der Abkürzung bedeuten immer die Bandzahl innerhalb der Ausgabe des betr. Autors
PG Migne, Patrologia Graeca
PL Migne, Patrologia Latina
RAC Reallexikon für Antike und Christentum, hrsg. von Th. Klauser (1941 ff)
Sept X Septuaginta, ed. A. Rahlfs: X Psalmi cum Odis (Göttingen 1931). – Psalmennummern, -verse und -stichen werden ausschließlich nach dieser Ausgabe zitiert
TU Texte und Untersuchungen
TW Theologisches Wörterbuch zum NT, hrsg. von G. Kittel (1933 ff)
ZkTh Zeitschrift für katholische Theologie, Innsbruck

1) Sie trägt das Datum des 15. August 1945.

2) Vgl. etwa La Maison-Dieu, Cah. 5 (1946), 60–106; 14 (1948), 149–163.

3) So der Untertitel aller Ausgaben.

nen Unvollziehbarkeiten. Wie kann die Kirche Jesu Christi mit dem Gebetswort einer überholten Offenbarungsstufe, mit den so weithin zeit- und volks- und ortsbedingten Liedern Israels ihr Eigentlichstes und Innerstes ausbreiten wollen vor dem, der auf dem Throne sitzt und den sie als den Vater ihres Herrn Jesus Christus weiß, und dem Lamme?

Sobald wir dem hier aufgezeigten Problem nähertreten, erweist es sich als ein zum mindestens zunächst geschichtliches. Vor allem anderen erhebt sich die Frage: Wie ist es zu diesem erstaunlichen Phänomen gekommen? Wie konnte das alttestamentliche Gebetbuch zum Gebetbuch der neutestamentlichen Kirchen *werden*? Wie haben *die* Generationen unser Problem gelöst, die es geschaffen haben und die es doch ebenso wenig wie wir übersehen konnten? Haben sie etwa die Psalmen anders aufgefaßt als wir? Hier kristallisiert sich die wohl vordringlichste Frage der gesamten Psalmenproblematik heraus, die Frage nach der Psalmenauffassung, der *Psalmenfrömmigkeit der Rezeptionsepoche*. Selbst auf die Gefahr hin, daß die Antwort sich als zeitgebunden und für uns Heutige nicht mehr vollziehbar herausstellen sollte, wäre solches Fragen doch nicht müßig; es ließe sich auf diesem Wege immerhin ein geschichtliches Verständnis für den weitverzweigten liturgischen Psalmengebrauch grundlegen, den wir als lebendiges Erbe der Frühzeit heute noch in Händen halten.

Es wird sich empfehlen, als Rezeptionsepoche den gesamten Zeitraum anzusetzen, den *Albert Ehrhard* als „die Kirche der Märtyrer“ bezeichnet⁴, also das gesamte vorkonstantinische Zeitalter. Zwar sehen wir in der Frage der Rezeption des Psalters als Gebetbuch, die einer gründlichen Untersuchung bedürfte, durchaus noch nicht in allem klar; aber die einst so geläufige These, als habe die apostolische Kirche, die aus den Juden sowohl wie die aus den Heiden, „*die*“ Psalmodie en bloc von der Synagoge übernommen⁵, ist doch wohl — zumindest in dieser Allgemeinheit — unhaltbar geworden, seit wir, besonders durch die Forschungen *Joseph Krolls*⁶, über den beherrschenden Charakter der Hymnodik im ältesten christlichen Gottesdienst unterrichtet sind. Der Psalter scheint demgegenüber zunächst tatsächlich — nach der gutbegründeten These *Rudolf Knopfs*⁷ — nur die Rolle eines liturgischen *Lesebuches* im Rahmen der Prophetenlesung gespielt zu haben⁸. Liturgisches *Liederbuch* ist er offenbar erst im Zuge einer biblizistischen Rückzugsbewegung geworden, mit der die junge Kirche sich vom Hymnenwesen absetzte, nachdem dieses durch gnostischen Mißbrauch⁹ entschei-

4) Vgl. sein so betitelltes Werk. München 1932.

5) Vgl. etwa noch *L. Eisenhofer*, Handbuch der katholischen Liturgik. Freiburg 1932, I 159.

6) *J. Kroll*, Die christliche Hymnodik bis zu Klemens von Alexandria (Verzeichnis der Vorlesungen an der Akademie in Braunsberg, I: SS 1921; II. WS 1921/22).

7) *R. Knopf*, Das nachapostolische Zeitalter. Tübingen 1905, 245.

8) Privater frommer Psalmengebrauch ist daneben natürlich durchaus möglich, im judenchristlichen Raum wahrscheinlich.

9) Beispiele gnostischer Hymnodik bei *E. Hennecke*, Ntl. Apokryphen. Tübingen 1924², 435–437.

dend kompromittiert worden war. Die ältesten klaren Zeugnisse für den Gesang davidischer Psalmen beim christlichen Gottesdienst liegen denn auch erst um 200, in den Schilderungen der großkirchlichen Agapenfeier, wie sie in den Paulusakten¹⁰, bei Tertullian¹¹ und in der *Traditio Apostolica* Hippolyts¹² erhalten sind. Aber was hier greifbar wird, ist erst der Auftakt der Rezeption; Schritt für Schritt nur wird sich der Psalter in der Folgezeit die gesamte Breite des christlichen Gottesdienstes erobern. Zwar ist dieser Siegesweg mit dem Märtyrerzeitalter noch nicht abgeschlossen, ja erst jenseits seiner Grenzen wird der eigentliche Psalmenenthusiasmus der Alten Kirche aufklingen; aber man darf doch wohl sagen, daß das nur mehr wie das Aufbrechen einer Knospe sein wird, deren Wachstumszeit vorher liegt. Hinter dem Psalmenenthusiasmus eines Athanasius und Ambrosius und Augustinus steht im Grunde die Psalmenfrömmigkeit, die das 2. und 3. Jahrhundert ausgebildet haben.

So fragen wir nach der Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche, und unser Fragen wird auf dem Hintergrunde dieses in seinen äußersten Umrissen angedeuteten Bildes von der Rezeption¹³ nur noch dringlicher und erfolgversprechender. Es ist a priori anzunehmen, daß ein *inneres* Verhältnis zu einem Gebetbuch vorgelegen hat, das man nicht etwa in pietätvollem Beharren bei synagogalem Brauch beibehielt, sondern das sich siegreich gegen die eingelebten Formen eines pneumatischen Hymnenfrühlings durchzusetzen vermochte.

I

Wir werden zunächst Ausschau halten nach ausgesprochenen Psalmenschriften der Märtyrerzeit — allerdings so gut wie vergeblich. Ein unglückliches Geschick hat die eigentlichen Psalmenwerke unseres Zeitraumes entweder, wie das Hippo-

10) Ausgabe der wiederentdeckten (fragmentarischen) griechischen Originalfassung aus einem Hamburger Papyrus durch W. Schubart und C. Schmidt. Hamburg 1936, 50 f (Text), 151 (Übersetzung): „(Nach der Eucharistiefeier) nahm (ein jeder) von dem Brot, und sie labten sich nach der Gewohnheit des Fastens ὑπὸ αὐτῶν ψαλμῶν τε Δαυὶδ καὶ ᾠδῶν.“ Auf Grund der koptischen Fassung ist anzunehmen, daß das sinnlose αὐτῶν aus einem Substantiv parallel zu ψαλμῶν entstellt ist: vgl. S. 50, Anm. zu Z. 11.

11) Tertullian, *Apologeticum* 39, 18, CSEL 69, 95; Hoppe): „Post aquam manulem et lumina, ut quisque de Scripturis sanctis (das geht offenbar in der Hauptsache auf den Psalter) vel de proprio ingenio potest, provocatur in medio Deo canere.“ Man beachte die typische Mischform von älterer hymnodischer und sich durchsetzender jüngerer psalmodischer Ausgestaltung der Agape, wie sie hier und in den *Acta Pauli* (s. Anm. 10) vorliegt.

12) Nur in der äthiopischen Fassung erhalten; vgl. die Übersetzung des rekonstruierten Textes bei Henneke (s. Anm. 9) 581; hier ist nur noch von Psalmen die Rede, und zwar von solchen, „über denen das Alleluja geschrieben steht“. Man nimmt allgemein an, daß die davidischen Allelujapsalmen gemeint sind; vgl. H. Engberding, Art. „Alleluja“ im RAC I, 294.

13) Daß es von anderen ähnlich gesehen wird, beweist mir nachträglich A. Kurfess, Pinus und der urchristliche Gottesdienst: *Zeitschr. f. ntl. Wiss.* 35 (1936) 297: „Psalmen sind in den ersten zwei Jahrhunderten nicht nachweisbar . . ., sie treten uns erst im 3. Jh. entgegen.“ Wir würden sagen: „um die Wende vom 2. zum 3. Jh.“

lyts, bis auf Bruchstücke¹⁴ untergehen oder, wie das riesenhafte des Origenes, nur im traurigen, trümmerhaften Zustand einer weithin unzuverlässigen Katenenüberlieferung auf uns kommen lassen¹⁵; der älteste altkirchliche Psalmenkommentar, der des Eusebius von Cäsarea, steht schon auf der Schwelle eines neuen Zeitalters und harrt zudem immer noch der dringend notwendigen kritischen Edition¹⁶. Es bleibt uns also nichts, als das übrige erhaltene Schrifttum der Märtyrerzeit nach seinem Psalmenverständnis zu befragen, wobei wir uns auf das kirchliche Psalmenverständnis beschränken und Sonderprobleme, wie das des gnostischen Psalmenverständnisses, von vornherein ausklammern. Dieser umständlichere Weg hat seine Vorteile: der meist praktisch-seelsorgliche Charakter der in Frage kommenden Schriften gibt die Gewähr, daß sich uns in der Regel nicht gelehrte exegetische Auslegung des Psalters, sondern das schlichte Psalmenverständnis der kirchlichen Verkündigung und Frömmigkeit des 2. und 3. Jahrhunderts darbietet. Dieses kann dann unbedenklich als Hintergrund des beginnenden liturgischen Psalmengebrauchs angesehen werden, ohne daß das eigene bezeugt zu werden brauchte.

Bereits der erste Blick bestätigt, was wir a priori vermuteten. Der Psalter ist im Schrifttum der Märtyrerzeit, wie er es schon im Schrifttum des Neuen Testaments war¹⁷, das meistzitierte¹⁸ und darüber hinaus, wie wir auf Schritt und Tritt spüren, das meistgeliebte alttestamentliche Buch. Es kann kein Zweifel sein, die Rezeption als Gebetbuch ist nicht nur von der antignostischen Welle des Biblizismus, sie ist zugleich von einer großen Welle der Liebe zum Psalter getragen.

Wie ist diese Liebe motiviert? Liebt man den Psalter, weil er ein so *urmenschliches* Gebetbuch ist, weil eigentlich jeder monotheistische Beter einen Kern ewig-gültiger Zwiesprache zwischen der Seele und ihrem Gott in ihm findet, um desentwillen auch der Christ das Zeitgebundene, das spezifisch Alttestamentliche in Kauf nehmen und gleichsam beim Beten links und rechts liegen lassen kann? Auch die Kirche der Märtyrer hat natürlich, besonders stark im alexandrinischen

14) Gesammelt: GCS I 2, 146 f, *Achelis*; daneben besitzen wir jetzt von Hippolyt eine einzelne Psalmenhomilie zu Ps 68 („Gegen die Juden“), die älteste überhaupt auf uns gekommene Psalmenhomilie der alten Kirche. E. Schwartz hat sie 1936 in den Sitzungsber. der Berliner Ak. der Wiss. (Heft 3, 19–23) veröffentlicht.

15) Unter dem Titel „Selecta in Psalmos“ gesammelt in den Bänden 11–13 der Ausg. *Lommatzsch*. Wieviel unechtes Schwemmgut sie mit sich führen, hat neuerdings durch Nachweis größerer evagriantischer Partien H. U. von Balthasar dargetan: Die Hiera des Evagrius: ZkTh 63 (1939) 86–106, 181–206.

16) Es ist vollständige Rekonstruktion auf Grund der Katenenüberlieferung zu erhoffen, vgl. B. Altaner, Patrologie. Freiburg 1938, 145. Vorerst kann nur die Partie Ps 50–95, 3 als einwandfrei eusebianisch angesehen werden; vgl. R. Devreese, Art. „Châines Exégétiques Grecques“: Dict. de la Bible, Suppl. I (1928) 1124.

17) Vgl. C. Callewaert, Liturgicae Institutiones II: De Breviarii Romani Liturgia. Brugis 1931, 81.

18) Vgl. A. Rablfs in Sept X 54, 61.

Raum, die urmenschliche Gültigkeit des Psalters empfunden; aber die eigentlichen Wurzeln ihrer Psalmenfreudigkeit liegen durchaus nicht hier; zumal hätte sie sich energisch dagegen verwahrt, wenn man diese Gültigkeit jedem monotheistischen Beter zugebilligt hätte; von vornherein hat sie sich des Psalters wenigstens insofern bemächtigt, als sie in dem *θεός*, mit dem hier Zwiesprache gehalten wird, nach dem Vorgange neutestamentlicher Redeweise¹⁹ ganz selbstverständlich den Vater ihres Herrn Jesu Christi sieht.

Liebt man den Psalter denn vielleicht deshalb so, weil er im Gegensatz zu allen anderen Gebetbüchern ein *inspiriertes* Gebetbuch ist, das einzige, in dem — nach dem bekannten Augustinuswort — Gott sich selber gelobt hat: „Ut bene ab hominibus laudetur Deus, laudavit se ipse Deus“²⁰? Diese Frage ist natürlich viel eher zu bejahen; man zieht sich ja auf den Psalter als auf ein biblisches Gebetbuch zurück, und die Psalmenfreudigkeit der Märtyrerkirche wird sicherlich vom Bewußtsein der Inspiration des Psalters getragen und über manche Klippe hinweggetragen, aber auch diese Antwort ist erst eine Teilantwort und trifft noch nicht das entscheidende Moment altkirchlicher Psalmenfrömmigkeit.

Es wäre schließlich zu fragen, ob es die gelegentlichen, nach Ausweis des Neuen Testaments im Wortsinn als *prophetisch-messianisch* zu verstehenden Stellen des Psalters sind, die ihn der alten Kirche so lieb gemacht haben. Hier rühren wir an die eigentliche Antwort, allerdings erst von fern. Es wäre noch schief, anzunehmen, die Frühzeit habe den Psalter geliebt und zu ihrem Gebetbuch gemacht, weil sie sich an einigen gelegentlichen messianischen Lichtpunkten über seine sonstigen Dunkelheiten hinweggetröstet hätte. Die Kirche der Märtyrer sieht nicht nur eine Handvoll Stellen im Psalter im Lichte Christi leuchten; *der ganze Psalter ist ihr ein prophetisches, im Christusergehn erfülltes Buch*²¹, sozusagen jeder einzelne Psalm vermag ihr *von Christus zu sprechen*, oder er redet *zu Christus*, oder es redet Christus in ihm. Nicht als ob die Schriftsteller der Märtyrerzeit ihre Rede nicht immer wieder auch mit schlichten Litteralzitaten und -wendungen aus dem Psalter schmücken würden; sie lassen trotzdem deutlich genug spüren, daß sie in der *christologischen Interpretation* der Psalmenstellen ihr Eigentliches sagen.

II

Wir haben nun im einzelnen die Wege nachzugehen, auf denen der Märtyrerkirche diese Eindristlichung, ja Christologisierung des Gesamtpsalters gelingt. Dabei schließen wir die wenigen Psalmen von unserer Betrachtung aus, die auch

19) Vgl. K. Rahner, „Gott“ als erste trinitarische Person im NT: ZkTh 66 (1942) 71–88.

20) Augustinus, Enarr. in Ps. 144, I (PL 37, 1869).

21) G. Schrenk, Art *πράρω* C 3 b: Der Erfüllungsgedanke als Kern altchristlicher Schriftauffassung: TW I, 758–60.

noch eine heutige gläubige Psalmenexegese als im unmittelbaren Wortsinn messianisch ansieht. Der entschiedene Weg ist der der *Typologie*. Er gabelt sich, je nachdem ob man in einem Psalm die Stimme eines Einzelnen oder die Stimme des Volkes reden hört. Wo die Stimmen der Einzelnen reden, die Stimme Davids, *des Königs, des Menschen, des* unschuldig verfolgten und geretteten Gerechten, liebt die Frühkirche es, die Stimme Christi reden zu hören, „Filium ad Patrem, i. e. Christum ad Deum verba facientem“, wie Tertullian ausdrücklich mit Bezug auf den Psalter sagt²², die Stimme des wahren David, *des Königs, des Menschen, des* unschuldig verfolgten und geretteten Gerechten. Wo die Stimme des alttestamentlichen Bundesvolkes redet, wird sie für die Alten immer wieder zur Stimme des neuen und wahren Israel, zur Stimme der Ekklesia. Davids Morgenjubiläum im Ps 3: „Ego dormivi et soporatus sum et exsurrexi / quoniam Dominus suscepit me“ wird für Justin²³ und Irenäus²⁴, für Hippolyt²⁵ und Cyprian²⁶ zum Ostermorgenjubiläum des Auferstandenen; Israels Befreiungsjubiläum in Ps 123: „Laqueus contritus est / et nos liberati sumus“ wird für Origenes zum Erlösungsjubiläum der Ekklesia²⁷.

Psalmus vox Christi / Psalmus vox Ecclesiae: das sind die beiden Leitworte frühchristlicher Psalmenfrömmigkeit, von denen bald dieses, bald jenes Anwendung findet, je nach dem Zusammenhang. Augustins geniale Hand wird einmal diese beiden Sichten zu einer einzigen verschmelzen, unter die er dann in den „Enarrationes in psalmos“ sozusagen den ganzen Psalter zu subsumieren vermag: „Psalmus vox totius Christi, capitis et corporis“²⁸.

Es ist wichtig festzustellen, daß auch auf dem zweiten dieser beiden Wege Christologisierung erreicht wird, allerdings in anderem Sinne als auf dem ersten. Während sie dort gleichsam vom menschlichen „Unten“ des Psalmes ausging — die Gestalten der in den Psalmen Redenden, der Psalmenbeter, wuchsen zusammen zur Gestalt Christi —, setzt sie hier bei seinem „Oben“ an: in dem, der in den Psalmen von seinem Volke angeredet wird, im Gott der Psalmenbeter, beginnt frühchristliches Psalmenverständnis weithin Christus zu sehen. Die Christologisierung des (göttlichen) „Oben“ in den Psalmen war dadurch besonders nahegelegt, daß der LXX-Psalter immer wieder jenen Gottestitel anwendet, der gleichzeitig zum früh durchgedrungenen Christustitel der jungen Kirche geworden war, den Titel *κύριος*. Das exegetische Phänomen, das wir hier beobachten,

22) Tertullian, Adv. Prax. II (CSEL 47, 244, Kroymann).

23) Justin, Dial. c. Tr. 97, I (211, Goodspeed).

24) Irenäus, Adv. haer. 4, 33, 13 (674, Stieren: die Harvey'sche Ausgabe ist mir nicht zugänglich); Epideixis 73 (TU 31/1, 41).

25) Hippolyt, Ps.-komm. Fragm. XXXVII (GCS I 2, 153, Achelis).

26) Cyprian, Test. 2, 24 (CSEL 3/1, 91 Hartel).

27) Origenes, In Cant. Cant. Comm. 3 (GCS VIII 222, Baehrens).

28) Zum Psalmenverständnis der Enarrationes in Psalmos vgl. jetzt die ausführliche Darstellung bei M. Pontet, L'Exégèse de St. Augustin Prédicateur. Lyon o. J. (1944), 387–418.

gehört zwar nicht mehr in den Bereich der Typologie, dem die Christologisierung des (menschlichen) „Unten“ in den Psalmen angehört, wohl aber in den weiteren des Erfüllungssinnes. Was das Alte Testament von der Herrlichkeit und von der Liebe seines Bundesgottes singt, das ist im neuen Bunde aufgeleuchtet und auf uns zugekommen auf dem Antlitz Jesu Christi. Wir haben also unsere beiden Leitworte so zu verdeutlichen: *Psalmus vox Christi ad Patrem* / *Psalmus vox Ecclesiae ad Christum*.

Mit diesen beiden Leitworten wird allerdings nur das frühchristliche Verständnis der Partien des Psalters erfaßt, in denen im eigentlichen Sinne gebetet wird, jener Lieder, die man als „Du-Psalmen“ bezeichnen könnte und die etwa zwei Drittel des Gesamtpsalters ausmachen. Für das restliche Drittel sog. „Er-Psalmen“ müssen wir ein drittes Leitwort hinzufügen: *Psalmus vox de Christo*. Hier geht die Christologisierung bald vom menschlich-geschöpflichen „Unten“ des Psalms und bald von seinem göttlichen „Oben“ aus; das eine Mal setzt sie bei den Einzelgestalten an, von denen der Psalm redet, oder auch bei (typologisch aufgefaßten) Schöpfungs- oder Offenbarungsgegebenheiten, etwa bei der Sonne oder dem Gesetz, und sieht sie alle in Christus erfüllt; das andere Mal setzt sie bei dem Gott an, von dem geredet wird, und sieht in ihm Christus. Die Sonnenstrophe des Ps 18 etwa gilt in der Märtyrerkirche seit den Tagen Justins und wahrscheinlich schon länger als ein Lied „de Christo“²⁹, ebenso wie das Lied von Jahwe als Hirt und als Wirt, das in Ps 22 vorliegt, von Anfang an — und eigentlich bis heute über alle Wandlungen der Psalmenauffassung hinweg — als Psalm von Christus, dem Guten Hirten, gewertet wird³⁰. Dabei empfindet der Psalmenbeter natürlich kaum eine Grenze zwischen dem „de Christo“ und dem „ad Christum“: ein preisend von Christus handelndes Gebet ist immer virtuell ein an Christus gerichtetes Gebet³¹. Wir können so zusammenfassen: *die Psalmen reden der Frühkirche entweder von oder zu Christus, oder sie hört Christus in ihnen reden*.

III

Im Gesamtbilde dieses christologischen Psalmenverständnisses der Märtyrerkirche, dessen äußerste Umrisse hier lediglich gezeichnet werden konnten, nimmt die Christologisierung des „Unten“, d. h. das Motiv „*Psalmus vox Chri-*

29) Vgl. etwa Justin, Apol. I 54, 9 (66, *Goodspeed*); Dial. c. Tr. 64, 7 f; 69, 3 (171 f. 179, *Goodspeed*); Hippolyt, De antichr 64 (GCS I 2, 44, *Achelis*); Irenäus, Adv. haer. 4, 33, 13 (674, *Stieren*); Epideixis 85 (TU 31/1, 45); Novatian, De Trin. 13 (PL 3, 907). Vgl. dazu J. Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze. Münster 1918, 102.

30) Vgl. etwa Justin, Dial. c. Tr. 86, 5 (200, *Goodspeed*); Cyprian, Ep. 63, 11 (CSEL 3/2, 710, *Hartel*); Klemens v. Al., Paid. I, 7, § 61, 3 (GCS I 126, *Stäblin*); Origenes, In Cant. Cant. Comm. II (GCS VIII 138, *Baebrens*). Vgl. dazu J. Quasten, Der Psalm vom Guten Hirten in der altchristl. Kultmystik und Tauffliturgie: Liturgisches Leben I (1934) 132–141.

31) Vgl. etwa die Art, wie Augustinus, En. in Ps 22, I (PL 36, 182) ohne weiteres den Du-Stil wählt, wo er die im Er-Stil gehaltene Hirtenstrophe paraphrasiert: *Ecclesia loquitur Christo*.

sti“, den breiteren Raum ein. Das hängt allerdings wohl damit zusammen, daß diese typologische Sicht als die katechetisch wichtigere in einem zum Großteil katechetisch ausgerichteten Schrifttum stärker greifbar wird; typologische Erklärung des Alten Testaments gehörte bekanntlich zu den Elementen altchristlicher Katechese³², insbesondere natürlich dort, wo sie das beliebte Thema „Adversus Judaeos“ anschlug. Und woran hätte der frühchristliche Katechet sein geliebtes schrifttheologisches Prinzip von dem bereits in den Propheten redenden Logos³³ wirksamer illustrieren können als gerade am Beispiel: Psalmus vox Christi! Wir erinnern uns zudem, daß dem Übernehmen des Psalters als liturgisches *Liederbuch* das Übernehmen als liturgisches *Lesebuch* voraufgeht; auch der eigentliche Psalmengesang unseres Zeitraums ist als responsorisch, d. h. der Lesung noch sehr verwandt zu denken; liturgische Lesung ist aber von jeher auf katechetische Auswertung ausgerichtet: wo liturgische Psalmenlesung blühte, konnte ein Aufblühen typologischer Psalmenerklärung nicht ausbleiben.

Für die Rezeption des eigentlichen Psalmenbetens, wie es sich bald nach unserer Periode im antiphonischen Vortrag seine liturgische Ausdrucksform schafft, wird der Christologisierung des „Oben“ und damit letztlich dem Motiv „*Psalmus vox Ecclesiae ad Christum*“ die größere Bedeutung zukommen. Man muß ja beachten, daß die Hymnodik, die von der Psalmodie abgelöst wurde, zum weitaus größten Teil Christushymnodik gewesen war; man denke an die „vielen von Anfang an von gläubigen Brüdern geschriebenen Psalmen und Lieder, die den Logos Gottes Christus preisen“, von denen schon um 200 die Rede ist³⁴.

Altchristliche Volksfrömmigkeit, in der der Psalter sich nun ansiedelt, sucht überhaupt — nicht anders als mittelalterliche und neuzeitliche Volksfrömmigkeit — ein unmittelbares „Du“ und steht so — im Gegensatz zum „per Christum“ des liturgischen Priestergebets³⁵ — eher unter dem Gesetz des „ad Christum“. Die-

32) Vgl. E. Stauffer, *Die Theologie des NT*. Stuttgart-Berlin 1941, 213.

33) Es hat seinen Niederschlag gefunden in einem zwar erst im 3. Jh. zum erstenmal faßbaren (Ps-Cyprian, *De lud. incred.* 4; CSEL 3/3, 124, Hartel), aber ohne Zweifel älteren, an Is 52, 6 anknüpfenden apokryphen Herrenwort: ipse qui loquebar (i. e. in prophetis) veni (Hennecke [s. Anm. 9] 35). Daß der Herr den Auftakt des Ps 21 als Sterbegebet spricht (Mt 27, 46 Par.), mußte zur Erhärtung dieses Prinzips und im besonderen unseres Leitwortes „Psalmus vox Christi“ von entscheidender Bedeutung sein.

34) In der gegen den Monarchianer Artemon gerichteten Schrift eines Anonymus, aus der uns ein Bruchstück durch Eusebius überliefert ist: *Hist. eccl.* 5, 28 (GCS II 2, 710, Schwartz). Hinter dem Anonymus vermutet man Hippolyt; vgl. Fr. J. Dölger, *Sol Salutis*, Gebet und Gesang im christl. Altertum. Münster 1925², 124 f.

35) Vgl. Jos. A. Jungmann, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*, Münster 1925. Es darf nicht übersehen werden, daß die hier erwiesene ursprüngliche Vorherrschaft des „per Christum“ nur für den eng umrissenen innersten Raum liturgischen Priestergebets gilt, also für die Welt des Sakramentars. Außerhalb ihrer Grenzen herrscht seit alters das „ad Christum“ (vgl. 107 f. 189–192); außerhalb dieser Grenzen steht aber auch die Psalmodie; schon die ägyptischen Mönche unterscheiden deutlich den vorgelesenen und von den Zuhörern im Herzen mitgebeteten Psalm auf der einen, die ihn jeweils abschließende amtliche Oratio auf der anderen Seite; vgl. Cassian, *Inst.* 2, 7 (CSEL 17, 23 f, Petschenig).

ses Gesetz ist schon im persönlichen Gebetsleben Pauli nachweisbar³⁶, und die Frömmigkeit etwa der Märtyrer³⁷ oder die in den apokryphen Apostelgeschichten greifbare³⁸ ist geradezu von ihm beherrscht. Ja zuweilen nimmt dieses altchristliche „ad Christum“ ausgesprochen „mittelalterliche“ Klangfarbe an; bald nach unserer Periode, in den Apophthegmata Patrum, finden sich Gebete zu Jesus, denen die Forschung mit Erstaunen, „bernhardinische“ Innigkeit zugestehen mußte³⁹, ein Prädikat, das man getrost ebenso bereits gewissen Partien in den Homilien des Origenes⁴⁰ zuerkennen könnte. Eine Frömmigkeitswelt, in der das „ad Christum“ eine solche Rolle spielt — wir wissen, daß selbst das Motiv von der „Vaterschaft Christi“ in ihr aufkommen⁴¹ und mächtig werden konnte⁴² —, mußte ein keimkräftiger Nährboden sein für das Psalmenbeten zu Christus.

Schließlich werden auch die Alten schon gespürt haben, daß gerade das, was den Psalter zu einem klassischen Volksgebetbuch macht, die unmittelbar aus den Tiefen des Menschenherzens, aus seiner Sündigkeit und seiner Seligkeit aufsteigende „eruptive“⁴³ Gewalt seiner Lieder, voll nur da in christologisiertes Psalmenbeten

36) Vgl. etwa 2 Kor 12, 8 und 1 Tim 1, 12; dazu A. Klawek, Das Gebet zu Jesus, Ntl. Abhandlungen VI, 5, Münster 1921, 80.

37) Vgl. etwa als besonders charakteristisches Beispiel die Sterbegebete in den authentischen Akten der 49 afrikanischen Märtyrer von Abitine; hrsg. von P. Franchi di Cavalieri, Note agiografiche, Fasc. 8 = Studi e Testi 65; etwa 54: Domine Jesu, tu es spes nostra, oder 57: Subveni, rogo, Christe! u. ä.

38) Vgl. Klawek (s. Anm. 36) 109 f; Jungmann (s. Anm. 35), 146–151.

39) Vgl. J. Hausherr, La méthode d'oraison hésychaste; Orientalia christiana, Vol. IX, 2, Nr. 36 (1927) 120 („une dévotion, qui rappelle les effusions d'un St. Bernard“).

40) Man denke nur etwa an ihr stereotypes „Dominus meus Iesus Christus“, das z. B. allein in der 2. Isaias-Homilie dreimal begegnet (GCS VIII 248, 248 f. 252, Baehrens). Charakteristisch ist der Schluß der 15. Lukas-Homilie über die Darstellung Jesu im Tempel, wo in der Frömmigkeit des 3. Jh. (!) erste Spuren eines so „typisch mittelalterlichen“ Weihnachtsmotivs wie des „Kindleinwiegens“ sichtbar werden: „Oremus et ipsum parvulum Iesum quem alloqui et tenere desideramus in brachiis“ (GCS IX 104 f, Rauer). Die „bernhardinischen“ Elemente in der Frömmigkeit der Apophthegmata Patrum (s. Anm. 39) beweisen also in sich nichts über das Alter der behandelten Partien.

41) Es ist schon vor 150 da, in der ältesten auf uns gekommenen christlichen Predigt, dem sog. 2. Klemensbrief, der es bestimmt nicht erfunden hat; 1, 4, 9, 10 (71, 75, Funk-Biblmeyer). Man hat übrigens schon länger erkannt, daß diese älteste christliche Predigt das gesamte religiöse Verhältnis so auffaßt, „als bestände dasselbe wesentlich zwischen den Gläubigen und Christus“: A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I. Tübingen 1909⁴, 208.

42) Im Ausgang des Altertums ist es so mächtig geworden, daß es in die Fundamente benediktinischer Frömmigkeit eingeht; in der repraesentatio „Christi patris“ sieht die Regula S. Benedicti das Wesen des Abtes: „der Abt ist Abt in der Stellvertretung des abbas Christus“ (H. Emonds, Art. „Abt“ im RAC I 54); ja sie geht in der biblischen Begründung dieses Christus-abbas-Motivs so weit, das „abba pater“ aus Röm 8, 15 als Christusanrufung zu verstehen: Regula S. Ben. 2 (FIP XVII, 20, Linderbauer); vgl. dazu zuletzt I. Herwegen, Sinn und Geist der Benediktinerregel. Einsiedeln-Köln 1944, 68 f u. 79 f (dort weitere Lit.).

43) Es ist bezeichnend, daß die gleichfalls kraft ihres Wesens „eruptive“ altchristliche Akklamation, wo sie Gebet ist, sich wie selbstverständlich an Christus wendet; vgl. Th. Klauser, Art. „Akklamation“ im RAC I 227–231.

eingehen konnte, wo man es als „vox ad Christum“ verstand. Sah man es als „vox Christi“, so konnte man zwar den Beter anleiten, in der Stimme Christi die eigene mitschwingen zu hören; Augustinus tut das bekanntlich in den „Enarrationes in psalmos“ unaufhörlich, aber man wird bei ihm und bei all seinen Nachfahren das Gefühl nicht los, daß hier vom Beter ein Maß an theologischer Reflexion⁴⁴ gefordert wird, wie man es zumindest vom schlichten Volk nicht erwarten kann⁴⁵.

Für heutige theologische Denk- und Redeweise bedeuten allerdings die zahlreichen Aussagen der Psalmen über die Schöpfertätigkeit sowie die über die Wirksamkeit Gottes im Alten Bunde eine deutliche Grenze dieses Weges der Christologisierung. Es scheint uns nicht angängig, von oder zu Christus zu sagen, er habe die Welt erschaffen oder das Volk aus Ägypten geführt. Die Alten dachten hier anders; ja für sie stellten solche Aussagen geradezu einen Anreiz zur Christologisierung des „Oben“ dar. Frühchristliche Theologie appropriiert nämlich mit Vorliebe gerade dem Sohne die Schöpfung, und das Christus-Creator-Motiv ist der altchristlichen Frömmigkeit durchaus geläufig⁴⁶; desgleichen lieben es die Alten, den Logos im Alten Testament wirksam zu sehen; man denke nur an das *Ἰησοῦς ἐκ γῆς Αἰγύπτου σώσας*⁴⁷ im Judasbrief, das zumindest als altchristliche Variante zu werten ist⁴⁷.

So verdienen die Spuren des Psalmenbetens zu Christus innerhalb unserer Periode gesteigerte Beachtung. In der Tat zeigt sich trotz schwächerer Bezeugung eine eigene Mächtigkeit dieses Verständnisses. Origenes ist hier von besonderer Wichtigkeit⁴⁸, gebraucht er als Prediger immer wieder nicht nur freigeschaffene Christusgebete⁴⁹, sondern auch Psalmworte, die als an Christus gerichtet aufge-

44) Ein bezeichnendes Beispiel für die unerträglichen Gewundenheiten, die sich hier ergeben können, ist die Deutung des Ps 50 als „vox Christi“ bei *Pl. Rupprecht*, Das Miserere, seine literarische Eigenart und seine Bedeutung für den christlichen Beter: Liturgisches Leben 4 (1937) 159–176, in deren Rahmen Christus sich auf „den in ihm bekundeten Heilswillen des Vaters“ beruft und um das Besprengtwerden seiner Glieder mit seinem Blute bittet; man vgl. damit die wohlthuende Einfachheit und Vollziehbarkeit der uralten Deutung des gleichen Psalmes als „vox ad Christum“; s. oben S. 13 u. 19.

45) Es liegt auf derselben Linie, wenn von den beiden Aspekten der paulinischen Kirchentheologie, der „Weibidee“ und der „Leibidee“, um mit *A. Wikenhauser* (Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus. Münster 1937, 231) zu sprechen, der erste sich durch seinen Nachhall schon in patristischer Zeit als der weitaus volkstümlichere erweist; vgl. *J. C. Plumpe*, Mater Ecclesia. An Inquiry into the Concept of the Church as Mother in Early Christianity. Washington 1943, 6 f.

46) Vgl. *Dölger* (s. Anm. 34) 375 Anm. 2.

47) Vgl. *J. Cbaine*, Les Epîtres Catholiques. Paris 1939, 300.

48) Vgl. *Jungmann* (s. Anm. 35) 139–141.

49) Vgl. etwa die beiden bei *Dölger* (s. Anm. 34) 115 Anm. 2 angeführten Beispiele die sich leicht vermehren ließen. Zum Jesusgebet bei Origenes vgl. oben Anm. 40.

faßt sind⁵⁰: es ist jedesmal, als ob die Woge volkstümlicher Christusfrömmigkeit den Theologen in ihm hinwegschwemmte.

Weiterhin ist bezeichnend, daß an den beiden einzigen Stellen, an denen wir die Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche bereits an Hand liturgischer Psalmenverwendung studieren können, Christologisierung des „Oben“ herrscht: in der eucharistischen Verwendung von Ps 33, 9: „Gustate et videte, quoniam suavis est Dominus“⁵¹, die *Franz Joseph Dölger*⁵² schon 1 Petr 2, 3 angedeutet sieht, und in der tauf liturgischen Verwendung von Ps 22, die nach *Johannes Quasten*⁵³ bereits Origenes vertraut gewesen sein könnte. Es wird schließlich nicht von ungefähr sein, daß die beiden bedeutendsten christlichen Zusätze zum Psalter, deren ersten bereits Justin⁵⁴ kennt und für einen genuinen Textbestandteil hält, und deren anderer in oberägyptischen Handschriften des 4. Jh. zum erstenmal für uns greifbar wird⁵⁵, beide Christologisierung des „Oben“ verraten; es handelt sich um das berühmte *ὁ κύριος ἐβασίλευσεν ἀπὸ τοῦ ξύλου* zu Ps 95, 10 und das *ἐναντίος με ὁσσοῦ ἀπὸ τοῦ αἵματος τοῦ ξύλου* zu Ps 50, 9. In allen vier Fällen wird das, was der alttestamentliche Psalmenbeter *von* oder *zu* Jahwe sagt, ohne weiteres als *von* oder *zu* Christus gesprochen aufgefaßt.

Ich kenne kein charakteristischeres Beispiel für dieses bedeutsame „ad Christum“ frühchristlicher Psalmenfrömmigkeit als die wunderbare Deutung, die die Psalmworte vom Sich-Flüchten und Geborgenwissen im Flügelschatten Gottes in der Märtyrerkirche gefunden haben; im Physiologus⁵⁶ und bei Hippolyt⁵⁷ läßt sie sich, wenn auch nur in schwachen Umrissen, feststellen: Ambrosius⁵⁸ wird sie dann an die Frömmigkeit des Mittelalters⁵⁹ weiterreichen; es ist die Deutung, die unter den „Flügeln Gottes“, in deren Schatten sich der Beter flüchtet aus viel-

50) Etwa Ps 4, 7: *Illuminatum est super nos lumen vultus tui, Domine (= Christe)*: In Luc. hom 32 (GCS IX 195, *Rauer*); oder Ps 36, 7a: *Subditus esto Domino (= Christo)*: In Ps. 36 hom. 2, 1 (12, 167 f, *Lommatzsch*).

51) Als Kommunionpsalm ist Ps 33 zuerst bezeugt in den Apost. Konst. 8, 13, 16 (I 518, *Funk*).

52) *Fr. J. Dölger*, *Ichthys II*. Münster 1922, 492 f.

53) *J. Quasten* in dem Anm. 30 zitierten Aufsatz S. 136: die an der gleichen Stelle (S. 139–141) behandelte „*traditio psalorum*“ der neapolitanischen Katechumenenliturgie des 6. Jh. ist ein bezeichnender Ausdruck dafür, in welchem Ausmaß die „Einchristlichung“ des Psalters gelungen ist: Symbolum, Herrengebet und Psalmen (22 u. 116) stehen auf einer Stufe! – Ein drittes, noch heute lebendiges liturgisches Element aus der alten Kirche ist – neben unleugbaren antiken Einflüssen – entscheidend beeinflußt von dem im Sinne der Christologisierung des „Oben“ gebeteten LXX-Psalter: der Kyrie-Ruf; vgl. *Dölger* (s. Anm. 34) 84–86.

54) Justin, *Dial. c. Tr.* 73 (182, *Goodspeed*).

55) Vgl. *A. Rablfs*, *Spet X* 31.

56) Physiologus c. 34 (109 ff, *Sbordone* = 264 f. *Laubert*, der hier den besseren Text hat).

57) Hippolyt, *De antichr.* 61 (GCS I 2, 42, *Achelis*).

58) Ambrosius, *Expos. n. Ps.* 118: 3, 19 (CSEL 62, 51, *Petschenig*): *David in umbra alarum Domini Jesu (gemeint ist nach dem Kontext: crucifixi) sperare se dicit*.

59) Vgl. etwa Thomas v. Aq., In Ps. 16, 4: *vel duae alae sunt duo brachia Christi extenta in cruce: Op. omn. Vol. XVIII. Parisiis 1876, 303*.

fältiger Hitze des Lebenskampfes, die am Kreuze ausgebreiteten Arme Christi versteht.

An den drei letzten Beispielen leuchtet eine letzte Eigenart frühchristlicher Psalmenfrömmigkeit auf, die nicht unerwähnt bleiben darf und die bei der Christologisierung des „Unten“ in gleicher Weise zu beobachten ist. Es gilt von der Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche, was von der ganzen frühchristlichen Exegese des Alten Testaments gilt: sie ist „*staurozentrisch*“, wie man neuerdings⁶⁰ glücklich formuliert hat. Innerhalb der Christuswirklichkeit, um die sie als um ihre Mitte kreist, vermögen wir noch einmal eine innerste Mitte anzugeben, den Ausgang Jesu, den *σταυρός*, der zugleich *τρόπαιον* des Sieges ist. Der Eröffnungskomplex des Psalters z. B., Pss 1–3, drei völlig voneinander unabhängige und in sich sehr verschiedene Lieder, klingt für die Psalmenfrömmigkeit etwa Nordafrikas im Zeitalter der Verfolgung unter Decius zusammen unter dem Kreuzesmotiv. Der *σταυρός* ist gemeint mit dem „*lignum vitae, plantatum secus decursus aquarum*“, der Lebensbaum, von dem die Wasser der Taufe kommen⁶¹, er ist es, von dem herab der Herr seine Königsherrschaft verkündet bis an die Grenzen der Erde: „*Ego autem constitutus sum rex ab eo super Sion montem sanctum eius*“⁶², er ist es schließlich, an dem er entschläft, um siegreich wieder aufzuerstehen von den Toten: „*Ego dormivi et soporatus sum et exsurrexi, quoniam Dominus suscepit me*“⁶³.

Es bleibt schließlich die Frage, wie die Märtyrerkirche sich den durch Christologisierung nicht ohne weiteres lösbaren alttestamentlichen Unvollziehbarkeiten des Psalters gegenüber eingestellt hat. Was hat sie mit jenen ausgesprochen „*unterchristlichen*“ Partien des alttestamentlichen Gebetbuchs angefangen, in denen der Psalmist etwa die trostlose Gottverlassenheit der Verstorbenen beklagt oder erbarmungslos zu fluchen anhebt?⁶⁴ Gewiß hat sie hier vielfach – besonders im alexandrinischen Raum – versucht, die Niveauunterschiede der beiden Testamente durch allegorische Kunstgriffe zu verwischen⁶⁵, aber sie hat sicher auch den

60) Vgl. Fr. Büchsel, Art. *ἀλληγορέω* im TW I 264, Z. 6.

61) Vgl. Ps.-Cyprian, De montibus Sina et Sion 9 (CSEL 3/3, 115, Hartel).

62) Vgl. ebd. 8 (112) mit der charakteristischen afrikanischen Lesart in V 7a: *adnuntians imperium eius*, die erst auf dem Hintergrund der christologisch-staurozentrischen Deutung ihr Relief erhält.

63) Vgl. Cyprian, Test. 2, 24 (CSEL 3/1, 91, Hartel); s. oben Seite 7.

64) Gerade für die Fluchpsalmen kann allerdings die Christologisierung des „Unten“ eine wichtige Hilfe bedeuten: *psalmus vox Christi iudicis*, ähnlich wie der Anstoß der Selbstgerechtigkeit, den gewisse Partien des Psalters bieten, wegfällt, sobald sie aus dem Munde des Gerechten erklingen.

65) Zu Ps 6, 6 etwa (*non est in morte qui memor sit tui / in inferno autem quis confitebitur tibi*) sagt Origenes im Römerbrief-Kommentar (§ 33 der von A. Ramsbotham hrsg. griech. Fragm. im Journal of Theological Studies 13 [1912] 368), hier sei der Tod der Seele, die Sünde, gemeint; Cyprian sieht in V. 6b unter geschickter Ausnützung der Doppeldeutigkeit von „*confiteri*“, das „preisen“ heißen kann, aber zugleich auch als *technicus* für das kirchliche Bußverfahren gebraucht wird, einen Mahnruf über die Unmöglichkeit, im Jenseits noch Buße zu tun und eine Belegstelle für das homiletische Motiv: *Dum in carne est quis, exomologesin facere debet*: Test. 3, 14 (CSEL 3/1, 182, Hartel).

sympathischeren Weg schlichten neutestamentlichen Weiterdenkens gekannt. Es braucht nicht immer bis zu kühner Textänderung zu gehen, wie sie Paulus Eph 4, 8 wagt, wo er aus dem fordernden Gottkönig Jahwe des Psalms 67 in seiner christologischen Deutung den schenkenden Gottkönig Christus macht, indem er einfach *ἔδωκεν* statt *ἔλαβεν δόματα* sagt⁶⁶; es wird sich meist auf jene schwer feststellbare, innere „Ausklammerung“⁶⁷ beschränkt haben, wie sie schlichten christlichen Seelen viel späterer Jahrhunderte noch selbstverständlich ist. Theresia vom Kinde Jesus schreibt, sie spreche nur mit Widerwillen täglich in der Sext den Vers aus Ps 118: „Inclinavi cor meum ad iustificationes tuas propter retributionem“, und sie beeile sich, innerlich hinzuzufügen: „O mon Jésus“ — die Anrede, mit der sie das Psalmwort aufgreift, zeigt, wie selbstverständlich man noch im französischen Karmeliterinnenkloster des ausgehenden 19. Jh. in der aus der Märtyrerkirche kommenden Tradition des Psalmenbetens zu Christus darinsteht — „Vous savez que ce n'est pas pour la récompense que je Vous sers, mais uniquement parce que je Vous aime et pour sauver des âmes“⁶⁸.

Das ist das Bild der Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche. Sie kennt noch kaum Spaltung der Landschaften und der Schulen. In Alexandrien hat man allerdings einen hellenistisch-neuplatonischen Affekt gegen die Typologie und möchte am liebsten allenthalben in den Psalmen statt der Stimme Christi die Stimme der Seele reden hören⁶⁹, auch wenn man dazu in einem Ausmaß philonische *Allegorie* zu Hilfe nehmen muß, wie es dem Psalmenverständnis der Tradition fremd ist. Diese charakteristische Wende vom überwiegend typologischen Psalmenverständnis der Tradition zum überwiegend allegorischen Psalmenverständnis

66) Im Sinne des Apg 20, 35 überlieferten Herrenwortes: *μακάριόν ἐστιν μᾶλλον διδόναι ἢ λαμβάνειν*. vgl. J. Bonsirven, *Exégèse Rabbinique et Exégèse Paulinienne*. Paris 1939, 328.

67) Hier mündet auch die Lösung des Fluchpsalmenproblems, die neuestens H. Junker geboten hat: Pastor Bonus 51 (1940) 65–74. Im gleichen Sinne vor ihm bereits J. Ecker, *Porta Sion*. Lexikon zum lateinischen Psalter, Trier 1903, I^x Anm. 1: „Wenn im übrigen an einzelnen Ausdrücken der ‚hebraica veritas‘ eine alttestamentliche Unvollkommenheit haftet, wird der neutestamentliche Beter dieselbe in christkatholisches Latein zu übersetzen wissen.“

68) St. Thérèse de l'Enfant Jesus, *Conseils et Souvenirs*, abgedruckt als Anhang der mir vorliegenden Ausgabe der „Histoire d'une âme, écrite par elle-même“ (o. J. [1924]) 289.

69) Vgl. etwa den Versuch des Origenes, das „ego“ in Ps 3, 6a entgegen der einhelligen Tradition (s. oben Anm. 23–26) als das Ich der „eingeleibten Seele“ zu verstehen: R. Cadiou, *Commentaires inédits des Psalmes*. Paris 1936, 731. Auch in der Predigt vor dem Volk verleugnet er diese Tendenz nicht; einer der charakteristischsten Belege dafür ist: In libr. Reg hom 1, 9 (GCS VIII 16 *Baebrens*), wo die altehrwürdige christologisch-staurozentrische Deutung von Ps 140, 2b (*elevatio manuum mearum sacrificium vespertinum*) auf die Arme des Gekreuzigten, wie sie zum erstenmal Cyprian (Test. 2, 20; CSEL 3/1, 88, *Hartel*) bezeugt, mit der Bemerkung abgetan wird: „quae de crucis sacramento et affixione manuum Salvatoris intelligi tritum iam et a multis saepe dissertum est“. Im Gegensatz zu diesen „usitatae et attritae dissertationes“ bezeichnet er die seinen, die natürlich auf die „elevatio actuum hominis a terra“ gehen, als „aliquantulum innovatae“. Man versteht es auf diesem Hintergrunde sehr gut, daß die jüngere, anthropozentrische Auffassung von Jo 7, 38 (*flumina de ventre christiani*), die die ältere, christozentrische (*flumina de ventre Christi*) abgeöst hat, aus der Welt des Origenes stammt. Vgl. H. Rabner, *Flumina de ventre Christi*, *Biblica* 22 (1941) 269–302, 367–403.

Alexandriens ist zwar von entscheidender Bedeutung in der Geschichte des kirchlichen Psalmenverständnisses geworden⁷⁰, aber sie hat nirgendwo jenen revolutionären Charakter⁷¹, wie sie später der entsprechenden „antiochenischen“ Wende eigen sein wird, zumindest in der Ausprägung, in der diese uns im Psalmenkommentar Theodors von Mopsuestia entgegentritt⁷². Es ist ähnlich wie mit den bereits erwähnten theoretischen Hemmungen des Origenes gegenüber dem Beten zu Christus. Für den, der näher hinhört, erklingt auch am Ufer des Nils in der Tiefe die gleiche Melodie altchristlicher Psalmenfrömmigkeit, wie wir sie am Tiber und an der Rhone, an den Küsten Kleinasiens und Nordafrikas vernehmen. *Der Psalter ist für die Kirche der Märtyrer ein Christusbuch, dessen Lieder um den am Kreuz erhöhten Kyrios kreisen, sei es, daß sie von Ihm, sei es, daß sie zu Ihm, sei es, daß Er selbst in ihnen zum Vater redet, wobei das „zu Ihm“ die tragende Mitte ist: Psalmus vox de Christo / Psalmus vox Ecclesiae ad Christum / Psalmus vox Christi ad Patrem.*

Das ist die Antwort auf die Frage, warum die Frühzeit den Psalter so geliebt und aus ihm immer eindeutiger *das* Liederbuch und Gebetbuch ihres christlichen Gottesdienstes gemacht hat; man empfand ihn eben durchaus als *Christusliederbuch* und *Christusgebetbuch*. Ihm konnte die Märtyrerkirche getrost das altehrwürdige Liederbuch der Christushymnen ihrer frühesten Jugend opfern; in ihm konnte sie sehr wohl ihr Eigenstes aussagen vor „dem, der auf dem Throne sitzt, und dem Lamm“, im dankbar-frohen Bewußtsein, daß nur ihr, der an Christus Glaubenden, der volle, der Erfüllungssinn eines Gebetbuches geschenkt war, das in den Händen des psalmenbetenden Juden ewig „Buchstabe“ bleiben mußte. Die Bedeutung dieses unseres Ergebnisses für das Verständnis der liturgischen

70) An der sauberen Scheidung dieser beiden exegetischen Kategorien hängt mehr oder weniger die gesamte Geschichte der Exegese des AT in der christlichen Kirche, vgl. dazu die beiden wichtigen Untersuchungen: G. Wuttke, Melchisedech, der Priesterkönig von Salem. Eine Studie zur Geschichte der Exegese (Beiheft 5 zur Zeitschr. f. ntl. Wissen. Gießen 1927), und L. Goppelt, Typos. Die typologische Deutung des AT im Neuen, Gütersloh 1939. Das Erwachen des Sinnes für die Typologie ist in beiden Konfessionen eines der bezeichnendsten und hoffnungsvollsten Stigmata der jüngsten theologischen Entwicklung, als symptomatische Belege vgl. etwa H. de Lubac, Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme, Paris o. J. (1938) 127–170; L'interprétation de l'Écriture, und G. von Rad, Grundprobleme einer biblischen Theologie des AT: Theol. Lit.-Zeitung 68 (1943) 225–234.

71) Es ist z. B. bezeichnend, daß Origenes bei seinem oben Anm. 69 geschilderten „Ausbruchsversuch“ aus der traditionellen Deutung des „ego“ in Ps 3, 6 dennoch zuerst getreulich das alte, typologisch-christologisch-staurozentrische Verständnis anführt; an anderer Stelle gibt er sich sogar mit ihm zufrieden; vgl. Cadiou (s. Anm. 69) 127 Z. 1 f.

72) Wenn er z. B. in seiner Auslegung des Ps 3 (16–20, *Devreesse*) die alte christologische Deutung mit keinem Wort erwähnt, sondern den Psalm lediglich als „in persona David“ gesprochen auffaßt, so muß das – mag es uns heute noch so selbstverständlich sein – auf dem Hintergrunde der in den Anm. 23–26 und 71 gezeichneten einhelligen Tradition als revolutionär bezeichnet werden. Überraschend klar hat dieses Verhältnis von alexandrinischer und antiochenischer Exegese bereits J. H. Newman erkannt: An Essay on the Development of Christian Doctrine. London 1878, 338 bis 346: Scripture and its Mystical Interpretation.

Psalmenverwendung⁷³ ist klar. Die Psalmenfrömmigkeit der Werdezeit unserer liturgischen Formulare ist im Grunde nur ein späteres Entwicklungsstadium der Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche, in dem die Akzente anders verteilt sein mögen, in dem sich aber Wesentliches nicht gewandelt hat. Die erarbeiteten Leitworte werden auf diesem Hintergrunde zu unerläßlichen Ausgangspunkten für jeden heutigen Interpretator liturgischer Psalmenverwendung⁷⁴.

IV

Bei solcher Interpretation wird sich allerdings unwillkürlich die letzte Frage erheben, inwieweit solch ein christologisches Psalmenverständnis überzeitliche Gültigkeit für sich in Anspruch nehmen kann. Hat es seine Wurzeln nicht schließlich doch in zeitbedingten Gegebenheiten, etwa in den Erfordernissen der antijüdischen Polemik oder in hellenistischen exegetischen Kategorien? Keines von beiden trifft zu; es hat seine Wurzeln ganz eindeutig im Psalmenverständnis des Neuen Testaments. Das kann hier nur noch angedeutet werden.

Das Neue Testament kennt auf der einen Seite allenthalben, wo es vom Alten Testament spricht, die Christus- und die *λαός*-Typologie⁷⁵, wohingegen eigentliche Allegorie im Sinne Philos ihm so gut wie fremd ist⁷⁶; auf der anderen Seite gehört das „christo“-logische Verständnis „theo“-logischer Aussagen des Alten Testamentes, also das, was wir Christologisierung des „Oben“ genannt haben, zu den bezeichnendsten Zügen der neutestamentlichen Christologie⁷⁷. Daß auch und gerade Psalmstellen vom Neuen Testament in dieser Weise christologisiert

73) Die Bedeutung greift natürlich über sie hinaus; *Erik Peterson* klagt in einer Anmerkung seines „Buches von den Engeln“. Leipzig 1935, 21 ausdrücklich darüber, daß „merkwürdigerweise“ die „für die Geschichte der altkirchlichen Frömmigkeit so wichtige Aufgabe“ einer Untersuchung der patristischen Psalmenexegese noch kaum in Angriff genommen sei. – Es sei hier lediglich auf die Bedeutung hingewiesen, die der Psalter in seiner christologischen Interpretation für die frühchristliche Kunst gehabt hat, etwa auf die Rolle, welche in der Ikonographie des Kreuzes christologisch interpretierte Psalmstellen spielen wie Ps 90, 13b (*conculcabis leonem et draconem*; vgl. dazu *F. J. Dölger*, *Antike und Christentum* 3 [1932] 183, und *Stauffer* [s. Anm. 32] III, Abb. 69–71), oder wie Ps 95, 10a (*regnabit a ligno Deus*). Ähnliches gilt für die Ikonographie der Himmelfahrt Christi von den christologisch interpretierten Psalmen 18, 23, 46 und 72; vgl. *H. Gutberlet*, *Die Himmelfahrt Christi in der bildenden Kunst von den Anfängen bis ins hohe Mittelalter*. Straßburg 1934.

74) Vgl. etwa, was *Jos. A. Jungmann*, *ZkTh* 66 (1942) 40, 44 zur Interpretation der Psalmentexte in den Formularen der Sonntage nach Epiphanie sagt; es entspricht dem, was wir „Christologisierung des Oben“ genannt haben.

75) Vgl. die o. Anm. 70 zitierte Untersuchung von *Goppelt*; für die *λαός*-Typologie vgl. jetzt noch *H. Strathmann*, *Ar im TW IV*, 56 f.

76) Daß auch im Schriftgebrauch Pauli nicht die Allegorie, sondern die Typologie entscheidend ist, sieht die neuere Forschung immer klarer; vgl. die o. Anm. 66 zitierte Untersuchung von *J. Bonsirven*; vor ihm geht bereits in der gleichen Richtung *P. Feine*, *Theologie des NT*. Leipzig 1936⁷, 213.

77) Vgl. etwa *Stauffer*, (s. Anm. 32) Anm. 345: „Ganz geläufig ist dem NT die christologische Anwendung ‚theologischer‘ Würdenamen und Würdeformeln aus dem AT.“

werden, mögen drei Beispiele zeigen, die sich — besonders aus den Paulinen⁷⁸ — leicht vermehren ließen. Die Art, wie der Herr selbst Jo 13, 18 den im Wortsinn durchaus nicht messianischen Ps 40 zitiert und im Judasereignis erfüllt sieht: „Damit die Schrift erfüllt würde: der mein Brot ißt, hat die Ferse wider mich erhoben“, entspricht dem, was wir „Christologisierung des Unten“ genannt haben; der Herr selbst hört im Psalter in der Stimme des unschuldig verfolgten Gerechten die seinige erklingen. Auf der anderen Seite hat er keinerlei Bedenken, im Sinne der „Christologisierung des Oben“ Gottesaussagen des Psalters für sich in Anspruch zu nehmen; ohne weiteres wendet er Mt 21, 16 das Psalmwort vom Lob, das sich Jahwe aus Kindermund bereitet (Ps 8, 3a), auf die messianische Huldigung an, die die Kinder Jerusalems ihm soeben dargebracht und an der die schriftvergessenen „Schriftgelehrten“ Anstoß genommen haben⁷⁹. Das *περὶ ἐμοῦ* das er Lk 24, 44 zu Beginn des Unterrichtes über das Alte Testament, den er seinen Jüngern nach der Auferstehung erteilt, als unvergängliches Leitwort ausdrücklich auch über das Buch der Psalmen schreibt, wird also von der Gesamtheit des Erfüllungssinnes zu verstehen sein, wie er auf den beiden Wegen der Christologisierung des „Unten“ und der Christologisierung des „Oben“ zustandekommt: „Alles muß sich erfüllen, was im Gesetze des Moses, in den Propheten und in den Psalmen über mich geschrieben steht.“ Wenn schließlich Stephanus Apg 7, 59 das Wort aus Ps 30, das der Meister am Kreuze an den Vater gerichtet hatte, aufgreift und — unbedeutend abgewandelt⁸⁰ — in seiner Sterbestunde nicht etwa mit Christus an den Vater, sondern unmittelbar an Christus richtet: „Herr Jesus, nimm meinen Geist auf“, so ist hier im Grunde das Prinzip der Christologisierung des „Oben“ wirksam, und das Sterbegebet des ersten Märtyrers wird zum ersten Aufklingen psalmodischen Betens zu Christus.

Es wird nicht angehen, ein Psalmenverständnis, das so klar in den Urkunden des Neuen Testaments verankert ist, mit einer Handbewegung als unvollziehbar abtun zu wollen. Es ist dabei natürlich ein wesentlicher Unterschied, ob heutige wissenschaftliche *Psalmenexegese* sich zuvörderst dem verpflichtet weiß, was der alttestamentliche Schriftsteller gemeint hat, als er den Psalm niederschrieb, oder ob christliche *Psalmenfrömmigkeit* sich mit diesem Minimum begnügen wollte.

78) Für Christologisierung des „Unten“ vgl. etwa die christologische Verwendung von Ps 8 im Sinne der Adam-Christus-Typologie 1 Kor 15, 27; Eph 1, 22; Hebr 2, 5–9; für Christologisierung des „Oben“ außer der christologischen Verwendung von Ps 67 Eph 4, 8 (dazu oben S. 14 u. Anm. 66) die von Ps 101 Hebr 1, 10–12.

79) Diese ehrwürdigste aller Christologisierungen des „Oben“ (zu der Did 10, 6: Hosanna Deo David zu vergleichen ist) ist völlig unabhängig vom Kontext des Ps 8, den Paulus bekanntlich (s. Anm. 78) von seinem „Unten“ her christologisiert. Wir haben hier den seltenen Fall, daß innerhalb des NT beide exegetischen Kategorien an ein und denselben Psalm angelegt werden.

80) Daß das Psalmwort nicht bewußt abgewandelt wird, geht m. E. eindeutig daraus hervor, daß eine genaue Parallele zu den Sterbegebeten des Meisters offenbar intendiert ist; es wäre sonst kaum zu erklären, daß die beiden Sterbegebete des Stephanus genau jenen beiden Sterbegebeten des Meisters entsprechen, die uns als lukanisches Sondergut überliefert sind.

Sie wird allezeit auf Einchristlichung des Psalters angewiesen bleiben, weil man eben nur aus seiner Existenz heraus beten kann, und sie wird auf diesem Wege immer wieder zu den Leitworten zurückfinden, wie sie die Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche auf Grund der neutestamentlichen Deutungsprinzipien ausgebildet hat. Zumal wird alle liturgische Psalmodie — auch im Gewande einer vollendeten Übersetzung — so lange problematisch bleiben, wie diese letzte und entscheidende, einchristlichende „Übersetzung“ nicht mehr mitvollzogen wird, auf Grund deren allein der Psalter zum Gebetbuch der Kirche geworden ist.

In Trierer Privatbesitz befindet sich ein Tafelgemälde, wohl des ausgehenden 15. Jh., eine bedeutende Arbeit süddeutscher Herkunft, die den Gekreuzigten mit Maria und Johannes darstellt; links vom Beschauer kniet im Vordergrund — am kleineren Maßstab als Stifterin erkennbar — eine Nonne, von deren Mund ein Spruchband zum Gekreuzigten emporführt; auf ihm stehen die Anfangsworte des 50. Psalms: „Miserere mei, Deus“. Wir erinnern uns, daß über tausend Jahre früher wahrscheinlich schon die Märtyrerkirche Ägyptens den gleichen Psalm in der gleichen Richtung gebetet hat, wie der christliche Zusatz: ἑλπίεις με ὑσώπω ἀπὸ τοῦ αἵματος τοῦ ξύλου⁸¹ deutlich genug erkennen läßt. Was zunächst wie ein Auswuchs übersteigerter mittelalterlicher „Jesusfrömmigkeit“ aussieht, erweist sich bei näherem Zusehen als genuines Erbe altchristlichen Gebetsgeistes. Wäre es zu verantworten, wenn in diesen wunderbaren, allenthalben feststellbaren Zusammenklang altchristlicher und mittelalterlicher Psalmenfrömmigkeit⁸², der bis tief ins 19. Jh. nachhallt⁸³, ausgerechnet unsere Generation nicht mehr einzustimmen wagte, wenn mit ihr eine Tradition abrisse, die über das Mittelalter zurückführt in die Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche und mit ihr ihre Wurzeln hinabsenkt in die Welt des Neuen Testaments?

81) S. oben im Text S. 345.

82) Ein wichtiger Vermittler ist hier der Tongerner Dekan Radulph de Rivo († 1403); vgl. besonders in seinem „Tractatus de psalterio observando“ das Capitulum XII: In quibus singuli psalmi scripti sunt de Iesu Christo (Ausg. C. Mohlberg [1911/15] II 208–214). Hier lebt eine aus der alten Kirche überkommene, schon bei Gregor von Tours († 594) nachweisbare Sammlung christologischer Psalmenüberschriften weiter, die vielfach unter dem Namen „Argumenta in psalmos ex dictis Origenis“ umging. Die maßgebende, von P. Donatien De Bruyne besorgte Ausgabe dieses für das Weiterleben der Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche außerordentlich wichtigen Textes hat mir P. C. Mohlberg, Rom, unter dem 23. 2. 1947 gütig nachgewiesen; Préfaces de la Bible Latine (Namur 1920), 82–90: § 31, Arg. 2.

83) Das wichtigste Sammelbecken ist hier Erzabt Maurus Wolters fünfbandiges „Psallite sapienter“. Freiburg 1904/07, in dem überraschend viel Gedankengut altchristlicher Psalmenfrömmigkeit weiterlebt, allerdings ohne daß der Verfasser, der unmittelbar dem frommen Psalmenbeten dienen will über seine Quellen Rechenschaft gäbe. Wir wissen, daß er das altchristliche Gut aus zweiter Hand hat, und zwar in der Hauptsache wohl aus dem monumentalen, sechs gewichtige Foliobände umfassenden Psalmenwerk des französischen Jesuiten Tb. Le Blanc: Analysis Psalmorum Davidicorum, cum Commentario amplissimo, in quo non tantum sensus litteralis, sed etiam omnes mystici exponuntur (Lugduni 1665/77); vgl. den von A. Miller verfaßten Beitrag über das Psalmenwerk Wolters bei J. Uttenweiler, Maurus Wolter, dem Gründer Beurons zum 100. Geburtstag (1925).

DIE DOGMATISCHEN GRUNDLAGEN UND DIE GRUNDPRINZIPIEN DER PASTORALTHEOLOGIE DES ORATORIANERS LOUIS DE THOMASSIN

Von Paul Nordhues

Ein Rückblick auf die Geschichte der Theologie soll nicht nur historischen Wert haben; er soll in diesem Fall vielmehr bezwecken, an dem Beispiel eines Theologen darzustellen, wie in der Theologie immer der organisch-mystische Kirchenbegriff lebt und zu fruchtbarer Pastoral anleitet, selbst dann, wenn das Gesamte der Theologie und Seelsorge der Zeit einen verhältnismäßig negativen Eindruck erweckt. Solch eine Schau vermag auch der heutigen Theologie und Praxis zu dienen.

A

Die pastoraltheologische Situation im Frankreich des 17. Jahrhunderts

Die theologische und besonders die pastoraltheologische Situation im Frankreich des 17. Jahrhunderts muß vor allem aus den theologischen Kämpfen und Gegensätzen der im Lande bestehenden oder aufkommenden Schulen begriffen werden¹. Auf der einen Seite standen die Verfechter der überbetonten Ansicht, vor allem die Eigentätigkeit des Menschen, die in Erkenntnis und freiem Handeln vollzogen wird, bewirke eine des Menschen würdige Verbindung mit Gott. Der Gedanke enthält richtige Momente, aber seine Überbetonung führte zur Unterschätzung der Gnade und des Wirkens der Kirche. Er rief darum scharfe Reaktionen hervor. Er wurde im damaligen Frankreich durch den sogenannten religiösen Humanismus, durch die molinistische Gnadenlehre und durch die probabilistische Moral und Bußpraxis vertreten. Dementsprechend fanden die Anhänger dieser Auffassung zu einem individualistischen Kirchenbegriff. Im Gegensatz dazu entwickelte der Jansenismus jenen theologischen und pastoraltheologischen Supranaturalismus, welcher die Freiheit und Eigenhandlung des sündigen Menschen zu sehr hinter der unwiderstehlichen Gewalt der Gnade zurücktreten ließ. Der Supranaturalismus vertrat ein einseitig spiritualistisches Kirchenbild.

Beide theologischen Richtungen hatten für die Seelsorge bedeutsame, zum Teil unliebsame Folgen. Die erste Richtung gab der Pastoral einen vorwiegend anthropozentrischen Ansatzpunkt. Sie suchte Seelsorge und Heilsvermittlung vor allem vom Menschen, von seinem Wirken und Ringen her zu verstehen. Als Reaktion auf die Reformation lag darin eine gute Tendenz. Die allzu einseitige

¹ F. X. Arnold, Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge. Freiburg (Br.) 1949, 157.

Betonung des anthropozentrischen Ansatzpunktes ließ jedoch das ganzheitliche organische Bild der Kirche, die eine aus Christi Heilstat lebende und wirkende Heiligungsgemeinschaft ist, weit in den Hintergrund treten. Die Kirche wird in der theologischen Auffassung jene Institution, die allein durch das Amtspriestertum handelt und vor allem durch lehrhafte und verstandesmäßige Beeinflussung wirkt. Ihre Liturgie und Sakramente, die von der einmaligen Heilstat Christi losgelöst erscheinen, werden als Heiligungsmittel zur ethischen Vollenendung des Menschen betrachtet und als solche dem Volke nahegebracht². Der Jansenismus, der durch Du Vergier, Arnauld, Pascal und durch das Frauenkloster Port Royal weite und geniale Verbreitung fand und sich entscheidend im pastoralen Raum auswirkte, suchte in Theorie und Praxis der Gnade, also dem fortwirkenden und verklärten Christus, die nötige Geltung zu verschaffen³. Er vermochte seine Anhänger mit religiösem Enthusiasmus zu erfüllen. Aber letzten Endes belastete er Theologie und Seelsorge durch die Unterschätzung der menschlichen Kraft schwer. Er verfiel dem religiös-ethischen Rigorismus und dem Quietismus. Seine Pastoral hat die Gläubigen verwirrt, der gesunden Selbsterkenntnis beraubt und zum guten Schluß nach Erlahmen des Eifers der Aufklärung zugeführt⁴.

In dieser und gegen diese theologische Umwelt entfaltet sich Pierre de Bérulle. Er ist kein wissenschaftlicher Theologe, er ist Mystiker, Aszet und Reformator. Zunächst steht er unter dem Einfluß der Madame Acarie, deren frommer und asketisch interessierter Kreis bestrebt war, in voluntaristischem Streben die Vereinigung mit Gott zu erzielen. Bérulle sucht sich diese Aszetik zu eigen zu machen. In seiner Mystik aber wächst er tiefer in die trinitarische Gottesvorstellung hinein, und dabei findet er in gleichsam neuer Erkenntnis, daß die Person des Logos, die vom Vater ausgeht, sich dem Vater wieder im Heiligen Geiste naht. Im Ausgang des Sohnes sieht er die innere Möglichkeit zur Erschaffung der Welt und zur Menschwerdung des Logos. Dieser wird durch das Faktum der Welterschaffung und Inkarnation das Haupt der Schöpfung. Steht aber die Schöpfung in innerem Zusammenhang mit dem Logos und wird diese Verbindung vertieft durch die Sakramente der Kirche, dann ist auch der Kosmos durch

2) F. X. Arnold, Grundsätzliches und Geschichtliches, 155.

3) J. Décarreaux, Die heroischen Anfänge von Port Royal: Stimmen der Zeit⁸⁰, (1954/55), 346 ff.

4) Vgl. L. Cognet, La Spiritualité française au XVII. siècle. Paris 1949.

P. Hazard, Die Herrschaft der Vernunft, Hamburg 1949; ders., Die Krise des Europäischen Geistes (1680-1715). Hamburg 1939.

P. Nordbues, Der Kirchenbegriff des Louis de Thomassin in seinen dogmatischen Zusammenhängen und in seiner lebensmäßigen Bedeutung. Leipzig 1958, 4 ff.

J. Orcibal, Louis XIV et les Protestants. Paris 1951.

Relazioni IV, Storia Moderna. Comitato Internazionale di Scienze Storiche X Congresso Internazionale di Scienze Storiche. Roma 4-11. Settembre 1955. Firenze 1955, 59 ff: H. Jedin, Zur Entwicklung des Kirchenbegriffs im 16. Jahrhundert; 111 ff: J. Orcibal, L'idée de l'église chez les catholiques du XVIII. siècle.

den Logos in die Bewegung auf den Vater hin einbezogen. So erfaßt Bérulle jetzt im Gegensatz zur bisher voluntaristisch geübten Aszese die Aszetik des Mystischen Leibes als eine solche, in der die Person Jesu Christi in ihrer Bedeutung für die Rückführung der Welt und Menschheit zum Vater gesehen wird. Wer zum Vater finden will, muß der Person Christi, also dem Menschgewordenen verbunden sein, muß in dem fortlebenden Christus, in der Kirche leben, denn Christus ist der einzige Weg zum Vater⁵.

Diese Wende in Bérulles Mystik und Aszetik nennt Bremond eine „kopernikanische“⁶. Der Mensch bedarf der durch die Inkarnation und schließlich durch die Sakramente bewirkten ontischen Verbindung mit Christus, um kraft dieser Einheit und mit eigener Kraft die Tugend der „Adhérence“ zu üben, d. h. um sich an Christus und sein Leben zu klammern und um nach der seinhaften Einigung mit Christus auch mit eigener Kraft den steten aktiven Kampf gegen die Sünde und das Ringen um die Erreichung des trinitarischen Zieles zu vollenden.

In Bérulles Mystik und Aszetik ist die Bedeutung der göttlichen Kraft für die Erlösung und Heiligung der Welt und für die Verbindung des Menschen mit Gott an erster Stelle gesehen. Entsprechend der Rangordnung der Werte und entsprechend der Lehre der Kirche von der zuvorkommenden Gnade sind erst in zweiter Linie das menschliche Ringen und das werkzeugliche priesterliche Handeln genannt. Sie sind nicht losgelöst von Christus und nicht allein in sich stehend, sondern stets vom Geiste des fortlebenden Christus getragen und gestärkt, d. h. sie sind getragen vom Leben der Kirche. Damit ist selbstverständlich alles Leben und Wirken der Kirche und ihrer Glieder christozentrisch ausgerichtet. Die „Christozentrik“ führt zur „Theozentrik“⁷.

Durch das Oratorium, welches weithin verantwortlich mit der Priestererziehung in Frankreich betraut wurde, erlangten diese Anschauungen indirekt für die Methode der Seelsorge entscheidende Geltung. Auch die Frömmigkeit des 17. Jahrhunderts wurde in Frankreich maßgeblich durch Bérulle bestimmt. Man möchte sagen, Bérulle hat durch die rechte Erkenntnis des „gottmenschlichen Prinzips“⁸ (um einen modernen Begriff zu verwenden) der Mystik, Aszese und Pastoral wieder die rechte Mitte in Christus gegeben. Diese Mitte hatte in den

5) *Cognet*, *La Spiritualité*, 58 ff.

H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*. Paris 1923 ff, Bd. III.

J. Dagens, *Bérulle et les Origines de la Restauration Catholique (1575-1611)*, o. O. 1952.

Cl. Taveau, *Le Cardinal de Bérulle, Maître de vie spirituelle*. Paris 1953. *A. Molien*, *Le Cardinal de Bérulle*. Paris 1947, Bd. I-II.

6) *Bremond*, *Hist. litt.* III, 23-24.

7) *Dictionnaire de Spiritualité* (publ. par Viller). Paris 1937 ff, Bd. I, Spalte 1543.

P. de Bérulle, *Denkschrift zur Seelenführung* (hg. von Linus Bopp). Freiburg (Br.) 1957.

8) *Arnold*, *Grundsätzliches und Geschichtliches*, 7.

F. X. Arnold, *Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte*. Freiburg (Br.) 1956, 8, 15 ff.

theologischen Wirren an Deutlichkeit eingebüßt⁹. Das Oratorium suchte mit diesem Grundsatz Bérulles dem Wollen des Menschgewordenen zu entsprechen. Es sucht also den Geist der Kirche zu erkennen und zu erfüllen; das ist der Geist des fortlebenden, wirkenden und gestaltenden Christus, dem sich die menschliche Kraft unterordnet¹⁰.

Die eigentlichen wissenschaftlich-dogmatischen Grundlagen waren für diese Anschauungen Bérulles noch nicht erarbeitet. Seine Mystik gab der wissenschaftlichen Theologie einen bedeutsamen Auftrieb, der sich in Thomassin erfüllte. Durch diese ausführliche Einleitung ist Louis de Thomassin, soweit es hier nötig ist, in den geschichtlichen Rahmen der französischen Theologie des 17. Jahrhunderts gestellt. Die Einführung läßt bereits einen Schluß auf seine Theologie zu.

B

1. Thomassins Leben

Louis de Thomassin wurde in Aix en Provence als Sohn einer alten Adelsfamilie geboren und lebte von 1619 bis 1695. Mit 13½ Jahren trat er in das Oratorium Bérulles ein und wurde dort im Geist des großen Kardinals erzogen. Er studierte platonische Philosophie und patristische Theologie. Die positive Theologie des Jesuiten D. Petau schätzte er besonders — das ist bei einem Schüler Bérulles selbstredend — wegen der Christologie. Petaus Theologie suchte Thomassin durch spekulative Betrachtung zu erweitern. Von Bérulle und Petau angeregt, entwickelt der Dogmatiker Thomassin zunächst seine Inkarnationslehre und im Zusammenhang damit die Lehre von der Kirche. Die Inkarnationslehre erschien 1680 als erste große dogmatische Abhandlung. Der menschgewordene Logos ist das größte Offenbarungszeichen Gottes, welches sowohl auf den Vater weist als auch durch seine menschliche Natur zur Schöpfung führt und sie erklärt bzw. sie erneuert.

2. Die dogmatischen Grundlagen der Pastoral Thomassins

Der Ausgangspunkt der dogmatischen Überlegung liegt also im historischen Christus. Christus führt uns in die Geheimnisse Gottes und erschließt die Wirkprinzipien seiner eigenen Person in der Welt. Im Aufweis dieses Mysterienzusammenhangs wird offenbar, wie Christus mit dem Vater und mit der Schöpfung in Verbindung steht¹¹.

9) Arnold, Grundsätzliches und Geschichtliches, 69 ff, 155 ff.

P. Broutin, L'activité pastorale d'un grand archevêque: Antoine P. I. de Grammont (1615–1698): Nouvelle Revue Théologique 84 (1952), 734 ff.

10) A. George, L'Oratoire. Paris 1928, 107 ff.

11) Thomassins Pastoral ist nicht als eigene Disziplin entwickelt. Ihre Grundlagen und Prinzipien finden sich sowohl in den dogmatischen als auch in den praktischen Schriften.

Der Mysterienzusammenhang

Christus ist wahrer Gott und Mensch. Der Sohn ist vom Vater ausgegangen, kann uns vom Vater Kunde geben und zum Vater führen. Als göttliche Person ist er das vollkommene Abbild des Vaters, dessen unendliches, wirkliches Leben sich durch die Zeugung in den Sohn ergießt¹². Da der Sohn die vollendete, unendliche Selbsterkenntnis des Vaters ist, liegt in ihm die Erkenntnis alles Möglichen und des später in Schöpfung und Inkarnation Verwirklichten beschlossen. Alles ist im Logos gegeben. Was der Vater erkennt, erkennt er im Sohn.

Was der Vater auf Grund dieses Erkennens tut, läßt er in der Kraft des Geistes nur durch den Sohn geschehen. So vollzieht sich die Schöpfung und später die Inkarnation¹³. „Wenn Gott die Schöpfung hervorbringt, tut er das durch seinen Sohn. Wenn er das Geschaffene regiert, dann geschieht die Regierung durch den Sohn. Wenn er die gefallene Schöpfung aufrichtet, dann ist der Sohn die erneuernde Kraft“, sagt Thomassin¹⁴.

Mit der Zeugung des Logos stehen also Idee und Verwirklichung der Schöpfung und Inkarnation (das ist die Erneuerung der Schöpfung) in Beziehung, wobei zu beachten ist, daß sich der naturnotwendige Zeugungsvorgang im trinitarischen Gott nicht naturnotwendig in Schöpfung und Menschwerdung wiederholt. Die Zeugung findet ihr Abbild und ihre Fortsetzung in Welterschaffung und Inkarnation¹⁵.

Der vom Vater gezeugte Sohn ist im Heiligen Geist dem Vater in personaler Liebe verbunden. Der Geist ist das vinculum, die communio zwischen Vater und Sohn. Wenn er ihr Einheitsprinzip ist, dann liegt das Ziel des Sohnes in der Einigung mit dem Vater, die im Heiligen Geist substantial geschieht¹⁶.

Besteht jedoch die Verbindung des Geschaffenen mit dem Logos¹⁷ und ist besonders die durch die Inkarnation mit dem Logos geeinte Menschennatur in unlösliche Beziehung zur zweiten Person gebracht, dann hat die Gesamtschöpfung in Christus ihre Grundausrichtung auf den Vater erfahren. Diesem Ziel strebt sie in der Kraft des Geistes zu, wenn sie sich nicht bewußt aus diesem Geschehen löst. Folglich dient alles Geschaffene — wie der Sohn dem Vater — dem Ur-

12) *Louis de Thomassin*, *Dogmata theologica*. Paris 1864, Bd. V, 314: „... plenitudo deitatis, ... a Patre in Filium influens.“ – (Dieses Werk wird künftig mit Do zitiert. Alle lat. und franz. Zitate folgen in Thomassins Schreibweise.)

13) Do III, 163: „... ideoque Patris in silentio suo quiescentis imago actiosa et efficax sit Filius: ex quo conveniens est, totam foris creaturae administrationem, sive condendae, sive regendae, sive reformandae, Filio demandari.“

14) Do III, 162.

15) Do IV, 98: „... extensio generationis.“

16) Do V, 483.

17) Do V, 415: Der Sohn ist das Bild des Vaters, „ut per hanc sui imaginem Pater sapientiae rivulos latissime dispergat in angelos hominesque omnes...“; IV, 106, 240, 248.

sprung allen Seins, dem ewigen Gott, aber durch Christus und im Heiligen Geiste¹⁸.

Diese kurze Übersicht über den Zusammenhang der Mysterien nach Thomassin gibt andeutungsweise zu verstehen, daß durch den Sohn alles Leben vom Vater ausgeht und zum Vater hinstrebt. Schöpfung und Inkarnation bewirken bereits Verbindung des Geschaffenen mit dem Logos, Teilhabe am Leben Gottes und Aufbruch der Geschöpfe zum Vater¹⁹. Diese dogmatische Grundansicht Thomassins vermittelt bereits eindringlich das Grundprinzip der Pastoral: Führung des Geschaffenen durch Christus zum Vater. Es deutet sich an, was Kirche ist, daß es eine universale Erlösungsmöglichkeit gibt und daß deshalb die Pastoral von echtem Optimismus getragen ist.

Die spezielle Bedeutung der Inkarnation und der Sakramente

In der Zeugung liegt die innere Möglichkeit für die Menschwerdung des Sohnes. Der ewige Ausgang vom Vater ist die Voraussetzung für die Menschwerdung, für den zeitlichen Ausgang zur Welt. Sobald der Logos, durch den alles geworden ist, in die Welt kommt und Mensch wird, erlangt die Schöpfung das neue königliche, vollkommene Haupt. Wie in Adam die Menschheit eine Einheit war, so ist sie es jetzt im Inkarnierten. „Mit Adam waren wir eins, als wir mit ihm sündigten und in seinen Untergang einbezogen wurden: eine Einheit in einem natürlichen Leib . . . , aber nicht nur eine Einheit in ihm und mit ihm, nein, wir waren sogar einer . . . Also sind wir auch in und mit Christus eine Einheit und irgendwie einer, da er selbst unser Haupt, der zweite Adam, die zweite Wurzel des ganzen Geschlechtes ist“, sagt Thomassin²⁰. Die Einheit im ersten Adam wird durch die Menschwerdung zu neuer Einheit im zweiten Adam²¹. Diese Einheit enthüllt ihre eigentliche Wirkkraft für die Erneuerung der Menschheit nach der Verklärung Christi, weil dann alle die, welche Gott suchen oder gar die anfängliche Einheit mit dem Menschgewordenen gläubig bejahen, des neuen Lebens, das vom Haupte ausgeht, fruchtbringend teilhaft werden können und tatsächlich teilhaft werden²². Im verklärten Christus wird nach Thomassins Auffassung die Erneuerung der Schöpfung, die mit der Inkarnation begann, bis zum guten Ende fortgesetzt.

18) Do III, 202: „Omnia enim propter semetipsum fecit, omnia et propter semetipsum refecit; . . . sed prius sibi gloriam, et ita demum nobis salutem.“

19) Do I, 52; III, 240; VI, 549: „... homo in Deo intentus, semper proficiet ad Deum.“

20) Do III, 240. Vgl. *D. Petau*, *Dogmata theologica*. Paris 1865 ff, Bd. V, 307. *H. Schlier*, *Der Brief an die Epheser*. Düsseldorf 1957, 47.

21) Do IV, 106; III, 248.

22) Do III, 146: „Quo enim modo resurrectionis ratio pertinent quidem ad omnes, propter resurrectionem Salvatoris, qui secum totam naturam humanam suscitavit . . .“; III, 267–268; IV, 474: „Perducit ergo nos ad immortalitatem per jam immortale corpus suum.“

Die infolge der Menschwerdung hergestellte Verbindung der Menschen mit Christus wird vertieft durch die Sakramente. Diese Vereinigung mit Christus ist tiefer, inniger und lebensvoller als die zuvor genannte. Der verklärte Gott-mensch schafft vor allem in der Eucharistie, in welcher er sakramental enthalten ist, die innigste Verbindung zwischen Gott und Mensch, die auf Erden möglich ist. Da Christus in der Eucharistie unter uns gegenwärtig ist, kann dieses Sakrament wieder als Fortsetzung der Inkarnation angesehen werden²³. Der zu Anfang aufgezeichnete Zusammenhang der Mysterien erfährt hier seine für uns Menschen so wichtige Erweiterung; denn wenn schon der mit der Menschheit vereinte Logos in der Kraft des Geistes den Menschen die Erreichung des Vaters ermöglicht, dann führt uns der einwohnende eucharistische Christus in noch sicherer und klarerer Weise zum Endziel im ewigen Gott.

Wesen und Aufgabe der Kirche

Diese durch Menschwerdung und Sakramente, insbesondere durch die Eucharistie hergestellte²⁴ und vom Menschen bejahte Lebensbeziehung zu Christus und durch Christus zum trinitarischen Gott nennt Thomassin „Mystischer Leib“ oder „Kirche, welche die Person Jesu Christi ist“²⁵. Damit ist die Gemeinschaft bezeichnet, in welcher Christus seine Söhne sich verbindet, nährt und stärkt und schließlich zum Vater führt. Hier ist das eigentliche pastorale Prinzip offengelegt, durch welches die Heimholung der Welt geschieht: Christus oder die Kirche!

Die mit Christus hergestellte Verbindung besteht in der unsichtbaren und sichtbaren Gemeinschaft der Menschen untereinander und mit Christus. Sie ist eine mystische Gemeinschaft, d. h. eine Beziehung lebendiger, organischer, lebenspendender und gnadenvoller Art der Menschen zum Inkarnierten, der als Haupt die Glieder der Gemeinschaft mit dem göttlichen Leben erfüllt²⁶.

Soweit die Menschen dem Menschgewordenen und Verklärten nur durch die Tatsache ihres Menschseins und durch den Glauben an das Göttliche verbunden sind, bleibt die Kirche im unsichtbaren Bereich. Diese Kirche im weitesten Sinne erlaubt nur eine virtuelle Kindschaft, die durch Inkarnation und Verklärung Christi sowie durch Glaube der Menschen ermöglicht ist. Es besteht in dieser Gemeinschaft keine Sicherheit und Klarheit über die Heilsvermittlung. Sie weiß

23) Do IV, 106: „Nam Eucharistia incarnationis imitatio quaedam est, et quasi propagatio“; IV, 401, 240, 248, 717 ff.

24) Do IV, 474.

25) *Louis de Thomassin, Vetus et nova Ecclesiae disciplina circa beneficia et beneficiarios*, Lyon 1706, Bd. I, 26 (Abkürzung: Di). Do VI, 665–666; III, 726; IV, 404–405.

26) Vgl. Anm. 19 und 22. Do III, 425: „Sacramentum Christus est naturae totius, ut cum eo omnis natura et moriatur et resurgat, et Patri consideat, et quidquid in eo demum praecessit, idem in tota Ecclesia consecuturum expectetur.“

nicht um die genauen Wege zum Heil. Man hat in ihr keine Kenntnis des zur Gemeinschaft gehörenden Mitmenschen. Aber die unsichtbare Kirche ist Gemeinschaft mit Christus und bietet den gutwilligen, suchenden und strebenden Heiden und den gerechten Juden (erst recht den materiellen Häretikern) eine Heilsmöglichkeit in Christus. In ihr erweist sich Christus als Spitze des Alls, als Kündler allgemeinen Heilsmöglichkeit und als Bringer des Heils für alle. Er ist vor allen menschlichen Kräften das göttliche Prinzip zur Rettung der Menschheit²⁷.

Der durch die menschliche Natur mit Christus Verbundene tritt in tiefere Beziehung zum Herrn, wenn er das Wort des Erlösers hört und ihm folgt, wenn er die Tugend des Glaubens erlangt und durch die Sakramente, die von den durch Christus berechtigten Priestern gespendet werden, die begonnene mystische Einheit mit Christus vertieft und für die Vollendung vorbereitet²⁸. Diese durch Verkündigung und Sakramente mit Hilfe der Priester herbeigeführte Lebensgemeinschaft konstituiert die sichtbare hierarchische Kirche, die dem lebendigen Haupte Christus verbunden ist. Zu ihr gehören die getauften Katholiken, selbst wenn sie wieder Sünder geworden sind. Die Glieder der sichtbaren Kirche wissen um ihre Zugehörigkeit zu ihr, kennen den Weg zur Erlangung und zum Verlust der Gliedschaft, finden den Zugang zum Wort Christi durch die beauftragten Kündler des Evangeliums und glauben an die Gnadenmittel, welche die durch Inkarnation und Glaube begonnene mystische Gemeinschaft vollenden. Ihnen ist es deutlich klar, daß Christus Herr ihrer Gemeinschaft ist, deren Leben natürlich ein verborgenes (wie das der unsichtbaren Kirche) und ein ganz gnadenhaftes ist. Sie wissen um ihre reale Gotteskindschaft²⁹.

Mit der Herausstellung der sichtbaren und unsichtbaren Kirche will Thomassin bekunden, daß die Menschheit mehr oder weniger mit Christus als der Lebensquelle verbunden ist. Die mystische Einheit der Menschen mit Christus kommt durch Christi verklärte Menschheit zustande³⁰. Sie ist eine personale Einheit, in welcher die Gloria Dei vollzogen und die Erlösung gebracht wird. Darin liegt ihr Zweck. Um Christi lenkende und leitende Stellung in der Kirche hervorzuheben, sagt Thomassin, Christus sei das Haupt, welches die Kirche belebt, lenkt, regiert und rettet. Vom Haupt allein hängen im Grund Leben, Rettung und Heilung der Welt ab, so ist hier wieder zur Klarstellung des Hauptprinzips der Pastoral zu betonen³¹.

27) Do III, 77: "... nullis seculis defuisse Christum"; VI, 630; II, 274; VI, 634 f, 661-668; III, 149: "... caput humani generis."

28) Do VI, 668.

29) Dazu ausführliche Angaben bei: Nordbues, Der Kirchenbegriff, 121-147.

30) Do VI, 665 f; III, 725; IV, 404: "Ipse est enim Ecclesia per sacramentum corporis sui in se universam eam continens." Dazu Anm. 26. Do III, 735: Der Leib Christi ist das „vehiculum deitatis“; IV, 400: "... ut carne Christi perveniamus ad Verbum, Verbo ad Patrem." Die hierarchische Kirche: Di I, 148.

31) Do III, 149, 240; VI, 667.

Soll nun nach diesen Umschreibungen die Kirche nach der Auffassung Thomassins definiert werden, um das Grundprinzip der Pastoral bestens zu erfassen, dann muß die Definition zuerst auf das innere Leben der Kirche Bezug nehmen. Dieses ist der sichtbaren und unsichtbaren Kirche zu eigen und muß als der entscheidende Inhalt der Kirche angesehen werden. Der organisch-mystische Kirchenbegriff hat vor dem hierarchischen den Vorrang, weil er umfassender darstellt, was Kirche ist.

Nach der organisch-mystischen Auffassung ist Christus selbst die Kirche. Er ist die Kirche durch das Sakrament seines Leibes. Durch die Verbindung der Menschen mit seiner gottmenschlichen Person erfaßt er alle Gutwilligen, um sie in der Kraft des Heiligen Geistes zum Vater zu führen. In dieser Kirche ist Christus das belebende Haupt der ganzen Schöpfung. Mit den Gliedern des Leibes bildet Christus eine Lebens- und Handlungseinheit zur Vollendung der Erlösung und zum Vollzug der Gloria Dei. Diese Gnadengemeinschaft umfaßt sichtbare und unsichtbare Kirche.

Die unsichtbare Kirche drängt immer auf ihre sichtbare Verwirklichung. Sie will ein sichtbares Reich sein oder werden, um die Welt besser zu erreichen und zu überzeugen. Das sichtbare Reich ist demnach in stetem Wachstum begriffen. Es wird von der Hierarchie geführt. Es wird in der Welt überhaupt von Menschen getragen und ausgebreitet. Das Reich ist das Werk Gottes, die Körperschaft der mit dem Papst und den Bischöfen vereinten und von ihnen geführten Gläubigen, die vom Sakrament, d. h. durch Christus belebt und auf das ewige Ziel gerichtet sind.

Dieser Kirchenbegriff Thomassins ist jeder individualistischen, hierarchistischen und spiritualistischen Auffassung entzogen. Er gibt eine gesunde Grundlage für die pastorale Praxis ab, vor allem, weil, wie im folgenden Text noch klarer wird, die werkzeugliche und dienende Kraft des Menschen in Unterordnung unter Christus ihren rechten Platz finden wird³².

Bei der Darlegung des Mysterienzusammenhangs stellten wir fest, bereits im Inkarnierten sei die Menschheit im Aufbruch zum Vater. Wenn der Mensch durch die Sakramente Glied der sichtbaren Kirche, Vollglied des Mystischen Leibes, Bruder Christi geworden ist, dann tritt er deutlich und bewußt in das Kindschaftsverhältnis zum Vater, und damit strebt er klarer und entschiedener den ewigen Vater als Ruhepol an.

Durch die Tatsache, daß Christus sich die Schöpfung verbindet und zur Rettung führt, ist zum Ausdruck gebracht, daß sie wieder ihrem ursprünglichen Zweck zu dienen vermag. Gott hat die Schöpfung zu seiner Verherrlichung hervorgebracht. Das ist eindeutige Lehre der Kirche und auch Auffassung Thomassins.

32) Nordbues, Der Kirchenbegriff, 243 f.

Die Gloria Dei unterblieb durch die Sünde. Wenn Gott nun seinen Sohn in die Welt sendet und die Schöpfung retten läßt, dann ist der Erstzweck der Sendung der, die zerstörte Ordnung herzustellen und dem Vater die geschuldete Verherrlichung zu erweisen³³. Was der Sohn tut, hat der fortlebende Christus, die erlöste und erlösende Kirche, in gleicher Weise zu tun. Die Kirche stimmt ein in den Lobgesang Gottes, feiert die Eucharistie als bleibende Danksagung und sucht die Vollendung des Dankes in der himmlischen Kirche und in ihrem himmlischen Opfer. Die Gloria Dei ist im Vollsinn nur möglich, weil der menschgewordene Christus sie mit den von ihm abhängigen Gliedern der Kirche vollbringt. Hier ist wieder das gottmenschliche Prinzip entscheidend³⁴.

Zusammenfassung

Christologie und Kirchenlehre sind, wenn man alle Einzelhinweise zusammennimmt, als Grundlage der pastoralen Empfehlungen Thomassins zu betrachten. Der Vorrang der organisch-mystischen Definition der Kirche vor ihrer hierarchischen Bestimmung und der Blick auf sichtbare und unsichtbare Kirche geben eindeutig zu verstehen, daß Thomassin bei Darlegung seiner pastoralen Grundsätze dem Wirken Gottes vor dem Schaffen der Menschen den Vorrang gibt. Das „gottmenschliche Prinzip“ ist entscheidend. Christus lebt in der Kirche, und er ist folglich in der Seelsorge die gestaltende und heiligende Kraft, der es zunächst mehr auf Heiligung des Menschen als auf Wissensmitteilung oder moralische Erziehung ankommt. Das ergibt sich als Konsequenz aus dem primären Werk der Heiligung der Kirche durch Christus³⁵. Dieser gestaltenden Kraft Jesu Christi ordnet sich in der Kirche jedes menschliche Werkzeug als dienende und helfende zweitrangige Kraft unter³⁶. Die menschliche Person hat damit nichts von ihrer Bedeutung und Wertschätzung verloren. Es erfahren anthropozentrische und supranaturalistische Pastoral der Zeit von der Kirchenlehre her, also durch die Dogmatik, ihre nötige Korrektur.

3. Die Grundprinzipien der Pastoral

Wie lauten nun die auf diesen Grundsätzen begründeten weiteren Pastoralprinzipien? Wir müssen zunächst auf Christi Werk blicken und dann auf die Personen, die es tragen helfen.

33) Do III, 202.

34) Do IV, 333, 372, 414, 382: „... immolandus est Christus, ne sine Ecclesia imoletur.“

35) Do III, 692: „Quum ergo deitas sit sanctitas ipsamet, et ungatur deitate tota Verbi assumpta humanitas, hinc principaliter sanctificatur“; III, 778: „Imprimitur menti sanctitas virtutum, non per habitus tantum creatos, ... sed ipsa potissimum infusione deitatis substantiva“; III, 726: „... non posse corpus et membra Christi vivere, nisi de Spiritu Christi, de substantivo“; III, 693: „Ergo idem est incarnatio, et unctio et sanctificatio“.

36) Di I, 26: „... Christus ... caput invisibile, ... in Vicario capite sedens.“ Do IV, 628: Christus ist der alleinige Hüter der Wahrheit. „Rursum, si lapsus Ecclesiae per imperatorem aut synodum restaurari posset, non unus ergo liberator aut sponsus Ecclesiae Christus esset.“ Vgl. Anm. 30 und 35.

Die Kirche ist Christi Mystischer Leib. Die Seele dieses Leibes, das Lebensprinzip oder das lenkende Haupt ist Christus³⁷, die Glieder dieses Leibes sind die gläubigen Christen und die Gläubigen überhaupt³⁸. Die Seele hat die Aufgabe, den Leib zu beleben und im Wachstum zu vollenden, wobei sie das Werk der Heiligung erfüllt³⁹. Sie selbst besitzt die substantiale Heiligkeit. Wenn sie den Menschen daran Anteil gibt, dann werden sie erlöst und zur Gloria Dei befähigt.

Die gnadenvermittelnde Kirche tritt demnach wie ein Sakrament in Erscheinung. Christus selber ist Sakrament, in welchem Gott die höchsten Gnaden durch die Menschheit Jesu Christi an die Welt vermittelt⁴⁰. Ist die Kirche Person Christi, dann ist sie in gleicher Weise als Sakrament anzusprechen, welches auf Christi Willen zurückzuführen ist, das in den sichtbaren Bereich hineinlangt und die Menschen mit geschaffenen und ungeschaffenen Gnaden erfüllt. Ja, Christus und Kirche sind *ein* Sakrament⁴¹.

Diese Überlegungen belegen eindringlich die Tatsache, daß Christus der ursprüngliche Hirt und Priester des Mystischen Leibes, vor allem der sichtbaren Kirche ist⁴². Sollen die Menschen der sichtbaren Kirche eingegliedert werden, dann ist der Glaube als Voraussetzung und die Gnade als Mittel der Eingliederung zu betrachten. Der Glaube gründet sich auf die Verkündigung des Hirten; Christus ist das Wort, welches vom Vater Kunde brachte. Es kleidete sich in menschliche Gestalt und in das menschliche gesprochene oder geschriebene Wort. Es hüllte sich in die Schrift und in die Tradition. Christus selbst verleiht darum dem gesprochenen oder geschriebenen Wort der Kirche, welches die Glaubensbotschaft enthält, den Wahrheitscharakter und dadurch die belebende Kraft⁴³. Thomassin sagt, die Kirche sei eine Taube, . . . die in Reinheit, Unschuld und Sehnsucht im Worte, d. h. auf dem Felsen ruhe und auf dem Felsen, welcher Christus ist, die Wahrheit empfangen⁴⁴. Auf Christi Wort ruht mithin der Glaube der Glieder der Kirche. Gemäß Christi Wort wird die Gemeinschaft der Gläu-

37) Do VI, 669: Mit Origines (Contra Celsum VI, 48, Migne PG 11, 1374 C.) sagt Thomassin: „Dicimus ex autoritate sacrae Scripturae, corpori Christi, quod est Ecclesia Dei, pro anima esse Dei Filium, membra autem universi corporis esse quoscunque fideles.“

38) Do VI, 664–666: Die Kirche als Gemeinschaft aller Guten.

39) Do VI, 669.

40) Do III, 690: „Christus enim homo medicinale sacramentum est.“

41) Do VI, 667: „Et solus Filius est homo, qui cum Patre et Spiritu sancto unus est Deus. Non cum Patre et Spiritu sancto unus est homo, sed cum Ecclesia tota unus est homo; quia caput et corpus una persona est Christus“; VI, 660: „Sacramentum igitur magnum est, non seorsim Christus, non seorsim Ecclesia, sed Christus in Ecclesia; Ecclesia in Christo, Christus et Ecclesia; Christus unus, sed totus; non caput solitarium, non corpus truncatum, sed totius plenitudo.“

42) Thomassin betrachtet Lehr- und Hirtenamt als Einheit.

43) Do V, 131: „Id genus sunt traditiones apostolicae, in animis primum Apostolorum ab ipso inscriptae Christo . . .“; V, 126; IV, 4.

44) Do V, 7, 1.

bigen geführt. Ist die Glaubensgemeinschaft begründet, dann läßt der Herr alle Gnaden in den sieben Sakramenten und die ungeschaffene Heiligkeit auf die Menschen überfließen. Christus ist wahrer und eigentlicher Priester seiner Kirche⁴⁵. Die priesterliche Funktion, die ihren Höhepunkt am Kreuze fand⁴⁶, setzt Christus in der Kirche fort. „Es ist unzweifelhaft, daß von jenem Haupte alle Hilfen der göttlichen Gnade auf uns geleitet werden“, heißt es nach Thomassins Worten⁴⁷. Das Haupt bedient sich dabei sichtbarer Werkzeuge.

Christi Wirksamkeit in den Priestern der Kirche

Diese Feststellungen haben nun wieder für die Pastoral der Kirche, soweit sie von Menschen getragen wird, entscheidende Bedeutung. Da Christus das einzige Haupt der Kirche ist, hat die Kirche im Papst das eine sichtbare Haupt. Das bedeutet, daß das Hirtenamt Christi im besonderen Sinn nur auf den Papst übergeht und daß der Kirche der monarchische Charakter verliehen ist⁴⁸. Wenn Christus im Papst als oberster Hirt und folglich als oberster Lehrer der Kirche erscheint, dann erledigt sich nach Thomassins Auffassung jedes anthropozentrische und spiritualistische, erst recht jedes gallikanische Pastoralprinzip. Es heißt mit Thomassins eigenen Worten, der Bräutigam Christus sei der Kirche nicht fortgenommen, er stehe noch in ihrer Mitte, auch wenn die Kirche ihn nicht sehe. Am Altar der Kirche und am himmlischen Altar werde *ein* Opfer gefeiert. Am irdischen wie am himmlischen Altar, zu welchem unser „Vorläufer“ Jesus Christus bereits getreten sei, stehe der gleiche Priester. Dieser Priester werde auf Erden in Petrus sichtbar, der am irdischen Altar stehe und das Schiff der Kirche lenke⁴⁹. Der Papst ist als Stellvertreter Christi also auch *der* Hohepriester der Kirche; in ihm liegt die Einheit ihres Priestertums, obschon sein Priestertum dem der Bischöfe gleich ist. Als Hoherpriester und Abbild Christi ist er allein durch seine Verbindung mit dem göttlichen Prinzip der letzte Hüter der Wahrheit⁵⁰ und der wahre Hirt der Gläubigen. Seine Weisungen sind für die ganze Kirche

45) Do IV, 314: „Ergo et verus sacerdos unctus est Christus, quum tota chrismatis, id est divinitatis plenitudine perfusus fuit“; ferner IV, 269, 330 ff.

46) Do IV, 325.

47) Do III, 240.

48) Di I, 26. *L. de Thomassin*, Dissertationes, commentarii, notae in Concilia generalia et particularia. Paris 1667, 354: „Nec aliter Pontifex quam ut totius Ecclesiae caput, mens, vox eloquitur, vel a fidelibus audiatur, sive in Concilio sive extra Concilium fundat oracula.“

49) Do IV, 563. Di I, 26: „... Christus ... caput invisibile, ... in Vicario capite sedens.“ Thomassin, Dissertationes, 478.

50) Thomassin, Dissertationes, 294: „... sed Concilium Pontifici, Pontificem Concilio inesse, ut gregem Pastori, Pastorem gregi.“ *L. de Thomassin*, Traité de l'unité de l'Eglise, Paris 1686, Bd. I, 401: „... le Pape se peut nommer un soleil qui eclaire tout l'Univers, et dissipe toutes les tenebres de l'erreur.“

maßgeblich⁵¹. Daß der Papst der höchste und unmittelbare Seelsorger der Kirche ist, sagt Thomassin in einer uns heute kaum geläufigen Selbstverständlichkeit. Der Bischof, dem Papst bezüglich seines Priestertums gleich, hat als Hirt nur einen begrenzten Aufgabenkreis⁵². Er ist nicht Stellvertreter Christi, besitzt nicht die höchste Lehrgewalt und Leitungsbefugnis. Seine Lehr- und Leitungsgewalt wurzelt in der päpstlichen Gewalt. Darum ist der Bischof, der die Fähigkeit zur Spendung aller Sakramente besitzt und betätigt, nur das Abbild des Hirten und des Priesters Christus⁵³. Seine Diözese ist folglich Abbild der Gesamtkirche⁵⁴.

Infolge des monarchischen Charakters der Kirche ist bei der Ernennung der Bischöfe das Autoritätsprinzip entscheidend. Wenn der Papst die Ernennung vollzieht, dann erwächst für den Ernannten die Verpflichtung zu Treue und Gefolgschaft⁵⁵. Nur bei Übung dieser Tugenden auf seiten der Bischöfe kann sich der Papst als erster Hirt und Seelsorger in der Kirche auswirken. Das Autoritätsprinzip gründet im Organismus der Kirche. Es erweist den Zusammenhang der priesterlichen Organe der Kirche, verurteilt aber nicht die untergeordneten Organe zu Unselbständigkeit und unbedingter Abhängigkeit⁵⁶.

Besitzt der Bischof seine Gewalten, dann ist er befähigt, neues priesterliches Leben bei Spendung der Taufe, Firmung und Priesterweihe zu wecken⁵⁷. Dadurch entsteht zwischen dem Bischof auf der einen Seite und den Priestern und Gläubigen auf der anderen Seite das Verhältnis echter Vater- und Sohnschaft, das Verhältnis von Führung und Gefolge. Diese Beziehung ist Voraussetzung für die Seelsorge oder Hirtenätigkeit des Bischofs⁵⁸.

Das zu beachten hält Thomassin vor allem beim Bischof für wichtig, weil dieser als Hirt eines umschriebenen Gebietes an sich in engerem Kontakt mit den Gläubigen steht als der Papst. Daß in der fürstbischöflichen Zeit den Bischöfen selbst diese ihre pastorale Stellung und Aufgabe nicht genügend bewußt war,

51) Di I, 23: Es sei ein Irrtum, anzunehmen, „Papam non esse immediatum Pastorem fidelium omnino omnium.“

52) Di I, 2, 4, 6. Vgl. das Vorwort Di I. Lyon 1706 (ohne Seitenangabe); ebenso Di I, 28, 176.

53) Di I, 5; II, 798: Sie besuchen die Herde, „deren Väter und Hirten sie geworden sind durch die göttliche Autorität Jesu Christi“.

54) Di I, 184.

55) Di II, 472, 478 f.

56) Vgl. Vorwort in Di I. Lyon 1706 (ohne Seitenangabe): „... Episcopos esse in sua quemlibet Dioecesi Vicarios Christi successores Apostolorum: ... capita Ecclesiarum particularium, sicut Papa caput est Ecclesiae universalis; ... Episcopos divina autoritate constitutos esse Vicarios Christi in sua quemlibet Dioecesi.“ Weil Thomassin die Eigenständigkeit der Bischöfe bes. hervorhob, wurde er Gallikaner genannt.

57) Di II, 9; I, 183, 3: „Tunc vere sponsus erit Ecclesiae, eique filios procreabit per baptismum...“; 287–291.

58) Di II, 93, 184; I, 314–319.

braucht nur erwähnt zu werden. Sonst hätten sie z. B. in Frankreich nicht den bekannten Widerstand gegen die tridentinischen Reformen geleistet. Thomassin sucht ihre Aufgaben grundsätzlich zu klären, darüber hinaus einzelne pastorale Weisungen für die Seelsorgetätigkeit des Bischofs zu geben. Dazu sagt er etwa folgendes:

Durch die priesterliche Tätigkeit wird der Bischof geistiger Vater seines Volkes⁵⁹. Wenn er deshalb der oberste Seelsorger seiner Diözese ist, dann haben sich die Priester ihm in der Seelsorgetätigkeit zu fügen und einzuordnen und das Volk hat auf ihn zu hören⁶⁰. Es binden den Bischof nicht nur Recht, Amt und Pflicht an Volk, Priester und Gesamtdiözese, sondern vor allem sein väterliches Wesen und seine väterlichen Aufgaben. Als Bild Christi betätigt er in seinem Aufgabenkreis seine väterlich-geistige, d. h. seine schenkende und belebende Kraft, die dem Organismus der Kirche und seinem Aufbau dient⁶¹. Der Bischof als Seelsorger und Priester verliert vor seinen Priestern und Gläubigen jede herrscherliche Position im Sinn der Barockzeit. Der Vater ist in Christi Geist tätig. Wo er predigt, lenkt, regiert oder richtet, bewahrheitet sein Verhalten das Abbild göttlicher Vaterschaft⁶². Ihm obliegt die kanonische Visitation. Als Vater hat der Oberhirte selbst karitative Aufgaben zu erfüllen. Als Vater gehört er zur Familie, hat er innerhalb der Familie zu wohnen. Nur in *seiner* Diözese, der er als sponsus verbunden ist, kann er all seine väterlichen Funktionen erfüllen. Ihm schulden die Kinder nicht nur Gehorsam, sondern all das, was der geistige Vater zur Ausübung seiner Tätigkeit und zur Erhaltung seines Lebens an irdischen Gütern benötigt⁶³.

Der Bischof ist in seiner Person nicht nur als Vater für sein Volk tätig, wenn er etwa predigt oder Prediger entsendet, sondern auch dann, wenn er als Hoherpriester die Liturgie feiert. Das Haupt der Diözesanfamilie erfüllt gerade seine väterlichen Pflichten bei der Feier des Opfers. Der Bischof stellt dabei in seiner Familie die Einheit der Liturgie dar und bekundet ihre einzige aus Christus erfließende Kraft⁶⁴. Wo er selbst nicht als Opferpriester und Spender der Sakramente in Erscheinung tritt, da wirken die von ihm geweihten Priester und dort werden die von ihm geweihten heiligen Öle verwandt, um das eine Leben Chri-

59) Di I, 5.

60) Di II, 39–52, 66f–664, 814; I, 298, 306.

61) Di I, 183: „... Episcopum ... Ecclesiae sponsum.“ Der „sponsus“ dient vor allem der Vermittlung geistiger Güter. – *L. de Thomassin*, *Traité des festes de l'Eglise*. Paris 1683 (Abkürzung: *Festes*), 468: Hier wird dargelegt, daß bes. die Sakramentalien der Kirchweihe den Bischof als Bild Christi kennzeichnen. Kirchbau und Kirchweihe besagen, daß der Bischof die Kirche aus lebendigen Bausteinen errichtet und mit dem Heiligen Geist erfüllt.

62) Di I, 5, 314–319.

63) Di III, 379; II, 830, 805 f, 849; III, 381.

64) Di I, 5: „... Episcopum vero, ut principem sacerdotum, imaginem Dei referentem“; Di I, 287–291. Vgl. dazu die auf Thomassin aufbauenden Gedanken von *D. L. Beauduin*: *Mélanges Liturgiques*. Louvain 1954, 237.

sti zu vermitteln und um das eine väterliche Priestertum Christi wirksam zu machen⁶⁵. Die Einheit der Kirche ist keine leblose Abstraktion oder eine Verwaltungsformel. Sie ist eine greifbare Realität, ein gelebtes Dogma, an allen Tagen verwirklicht, an denen Gebet und Opfer an einem Altar mit einem Priester be-
gangen werden.

Wenn Thomassin dieses Bild von Papst und Bischof entwirft, dann bricht er grundsätzlich mit der Auffassung vom Fürstbischof. Er enthebt die Abbilder des Hohenpriestertums Christi der Versuchung beamtenhafter Verbildung und der Gefahr, sich von Priestern und Volk geistig zu trennen. Er führt sie zur dienenden Aufgabe vor Christus und vor Christi Volk. Vor den priesterlichen und seelsorglichen Verpflichtungen der Hohenpriester der Kirche treten alle organisatorischen und verwaltungsmäßigen Aufgaben an die zweite Stelle.

Nach dem Bild des Bischofs richtet sich das des Pfarrers. Sein Priestertum und seine Hirtenaufgabe gründen in den Gewalten des Bischofs⁶⁶. Der Bischof hatte anfangs alle Diözesanpfarrechte. Der Pfarrer ist als Priester und Hirt des Bischofs Vertreter in der Pfarrei, welche als Abbild der Diözese anzusehen ist. Wenn im Organismus der Kirche der Papst, im Organismus der Diözese der Bischof Christi Wahrheit verkündet und Christi Leben ausspendet, dann tut das der Pfarrer im Organismus seiner Pfarrei im Auftrag des Bischofs in seiner Weise⁶⁷. Die Pfarrei als Ortskirche ist auch ein Organismus, in dem Christus durch den Priester lebt und wirkt. Die Pfarrei ist demnach als lebendige Zelle des Mystischen Leibes zu betrachten; sie ist mehr als ein Rechtsgebilde oder als ein juristisch umschriebenes Territorium, in welchem ein Pfarrer regiert. In ihr scharft sich die Gemeinde — wie in der Gesamtkirche oder in der Diözese — um den Priester, um das Wort Christi zu hören oder das eine Opfer zu feiern und die Sakramente zu empfangen⁶⁸. Dadurch wird der Pfarrer Vater der Pfarrei als Abbild des Bischofs, welcher seinerseits Vater der Diözese ist. Seine Bemühungen, zu denen besonders die Hausbesuche gehören⁶⁹, gipfeln in dem Versuch, alle Glieder der Gemeinde zur Eucharistie und zu ihrem österlichen Leben zu führen und sie zu verklärten Gliedern des Mystischen Leibes zu bereiten⁷⁰.

65) Di I, 306, 5.

66) Der Pfarrer als sponsus: Di II, 555. Die väterlichen Aufgaben des Pfarrers: Festes, 568, 316, 340 f, 569, 335 (Predigt, Hausbesuche, Haussegnung, Unterricht). Di I, 287 f: Feier der Liturgie und Spendung der Sakramente.

67) Di I, 293, 291, 299, 306; II, 93.

68) Di I, 299, 291. Festes, 575, 583.

69) Festes, 316.

70) Festes, 21, 342, 349, 365; über die häufige Kommunion: Festes, 168–176; über die österliche Feier: Festes, 355, 349: „... que l'Église n'est nullement attaché à un jour pour sa Pâque, puis qu'elle a trois ou quatre Pâques par semaine“ (Erinnerung an die alte Ferialordnung); 21: „... si l'on veut de tous les jours se faire ... un jour de Feste ... il ne faut que communier, ou célébrer la Messe, ou y assister avec ces dispositions saintes, qui nous rendent spectateurs de la mort des Jesus-Christ, et participans de sa resurrection par une communion ... et par une union tres-intime avec celui, qui nous renfermoit tous dans sa personne, quand il est mort et ... ressuscité pour nous.“

Darum liegt nach Berücksichtigung des göttlichen Prinzips das Wesen der Seelsorge vor allem in der Bemühung des Priesters, die Gemeinde zur Eucharistie zu führen. Es wird die Gemeinde durch das dienende, werkzeugliche sichtbare Priestertum mit dem Lebensprinzip der Kirche, das ist Christus, verbunden, um den Mystischen Leib zu vollenden und zum ewigen Vater zu führen.

Thomassin hat für die Pastoral das Prinzip des Mystischen Leibes bis in die kleinste Zelle der Kirche, bis zu deren Leitern und Gliedern durchdacht. Christus ist stets die gestaltende Kraft. Die Priester sind zur Mitwirkung berufen, verbleiben aber in dienender Funktion. Ihre priesterlichen und seelsorglichen Aufgaben sind die wichtigsten vor allen anderen und gründen in Christi Tun. Die Kirche erfährt durch diese Auffassung eine gesunde Entklerikalisierung in dem Sinn, daß der Klerus seine demütige priesterliche Verpflichtung erkennt, dem Pneuma vor dem Amt den Vorzug einzuräumen.

Der Ort der Heilsverwirklichung

Die Pastoral, welche die rechten Mittel und Personen zur Heilsvermittlung und Heilsverwirklichung aufzeigt, hat sich ferner mit der Frage zu befassen, wo der Ort der Heilsvermittlung liegt, wo also das pastorale Wirken im besonderen geschieht.

Die Kirche besteht im sichtbaren und unsichtbaren Bereich. In dieser umfassenden Kirche ist Christus das Haupt aller Gerechten. Die Kirche ist ja nach Thomassin's Auffassung die Arche für alle Gutgesinnten. Christus ist — ebenso seine Kirche — das Sakrament für die Menschheit⁷¹. Demnach hat die pastorale Regel *diese* Kirche zu berücksichtigen. Opfer und Gebet werden von der ganzen Kirche und für die universale Kirche dargebracht⁷². *Christi* Hirten- und Priestertätigkeit tritt in der unsichtbaren Kirche zunächst in Ermangelung des irdischen Priesters im besonderen Sinn hervor⁷³. Die Gläubigen der christlichen Pfarrei werden auf die unsichtbare Weltkirche verwiesen und infolgedessen ihrer geistigen Enge entrissen.

71) Do VI, 666; III, 633, 425: Christus das Sakrament für die Menschheit.

72) Do IV, 323: Die Eucharistie ist die „oblato naturae humanae“; 325: Christus, „in quo omnes crucifixi, omnes mortui, omnes sepulti, omnes etiam suscitati . . .“; 329: „Capitis enim passio, crux, sacrificium peractum et ex abundantia consummatum est; . . . sed totius corporis singulorumque membrorum passio, crux, sacrificium peragitur quotidie, et ad finem seculi adimplebitur. Una ergo hostia est gens omnis sanctorum ab orbis exordio ad usque exitum seculi, una cum Christo capite suo individuis nexibus constricta . . .“; 382: „... immolandus est Christus, ne sine Ecclesia imoletur.“ Festes, 400: „... tous les bienheureux son renfermez dans cette divine hostie“; 403: „... nous offrons le sacrifice de l'Eucharistie . . . pour rendre grâces à Dieu.“

73) Do IV, 323; III, 77, 725. Di I, 2, 5.

Im einzelnen verwirklicht sich die Erlösung in erfahrbarer Weise in der sichtbaren Kirche, und zwar innerhalb der Diözese in der Pfarrei. In der Eucharistiefeier der Einzelgemeinde erlangt Christi Tod seine höchste Kraft⁷⁴. Die Einzelgemeinde muß jedoch zur Erfüllung ihres missionarischen Auftrags den Blick auf die Gesamtkirche offenhalten und sich überhaupt der Weltkirche verbunden wissen⁷⁵. Denn diese allein ist der volle und wahre Mystische Leib, in dem die Einzelgemeinde erst wahrhaft existieren kann.

Die Mittel der Heilstätigkeit

Als Mittel der pastoralen Tätigkeit nennt Thomassin zunächst das Wort, welches durch Verkündigung und theologische Wissenschaft an die Menschen herangebracht wird. Wie die Theologie von Christus getragen ist, der sich der Menschen als Werkzeug bedient, so ist in gleicher Weise die Verkündigung der Kirche von ihm getragen, so spricht Christus im Priester⁷⁶. Theologie und Verkündigung sind eine Funktion der Kirche, vergleichbar den Sakramenten. Sie stellen einen lebenszeugenden Vorgang dar. Und ein Weiteres: Wie die Verkündigung der Hinführung zu den Sakramenten dient, so dienen ihrerseits die Sakramente der Verkündigung. Die Feier des Opfers und die Spendung der Sakramente stellen stets die Verkündigung des Kreuzestodes dar⁷⁷. Die Verkündigung als lebensvermittelnder Vorgang bringt Glaubenskenntnis und wirkt heilbringenden Glauben. Sie ist ein dynamisch-personaler Vollzug, weil er durch Christus inspiriert und in Erfüllung des gottmenschlichen Prinzips zwischen Priestern und Gläubigen ausgetragen wird⁷⁸. Man darf hier von Thomassins Bemühung sprechen, die Verkündigung auf den Grund der Kirche, d. h. auf Christus zu bauen.

Das Leben des kirchlichen Organismus ist Christus⁷⁹. Es ist zur Vermittlung bestimmt, um die Welt zu erlösen und zur Verherrlichung Gottes zu befähigen. Durch die Liturgie des Opfers und der Sakramente wird Christi Leben in vollkommenster Weise vermittelt. Die Liturgie muß in besonders deutlicher Form zu Thomassins pastoralen Mitteln gerechnet werden. In ihr ist Christus tätig,

74) Do VI, 667 f. Di II, 555; I, 291, 299. Festes, 33.

75) Di I, 291 f. Do IV, 323, 310–311, 336: „Catholicum istud est sacrificium, orbem omnem singulasque ejus plagas complectitur.“

76) Di II, 314. Do V, 1, 7, 14, 20, 103. Thomassin, *Traité de l'Unité I*, 401. Di I, 26; II, 93, 814.

77) Do IV, 444: „Insunt et perpetuantur in Evangelio gesta dictaque omnia, vita et mors sapientiae corporatae; insunt et perpetuantur eadem in Christi corpore eucharistico“; vgl. Do IV, 431. – Do V, 20 nennt Thomassin die Predigt „sacrificium“ und „hostia“.

78) Do V, 3 ff.

79) Do VI, 667; IV, 563, 474.

das göttliche Prinzip⁸⁰. Sie wird als Geschehen eine weitere Funktion Christi bzw. der Kirche. Diesem göttlichen Prinzip sind wieder die menschlichen Kräfte unterstellt, denn die Liturgie wird ja unter Zuhilfenahme menschlicher Kräfte und sichtbarer Zeichen gefeiert⁸¹.

Durch dieses vertiefte Liturgieverständnis berücksichtigt Thomassins Pastoral im Gegensatz zur Auffassung der metaphysik- und glaubenslos werdenden Zeit den Mysteriencharakter der Liturgie. Sie ist nicht der Archäologie und der Rubrizistik gleichzusetzen. Sie erfährt keine allegoretische Erklärung. Sie ist weder bloßes Menschenwerk noch pädagogisches Mittel zur Erreichung bestimmter Erziehungsziele. Erst recht ist sie keine Darstellung und Verlebendigung historischer Ereignisse. Die Pastoraltheologie Thomassins sieht in der Liturgie das Geschehen, durch welches sich Christi Lebensstrom im Mysterium entfaltet und durch welches sich die neubelebte Menschheit mit Christus zum Lobe Gottes erhebt. Ihr Höhepunkt liegt in der österlichen Feier, die sich in jeder Eucharistie wiederholt und die das letzte Geheimnis des Kirchenjahres und aller seiner Feste ist, wie der Osterglaube das letzte lebenspendende Geheimnis des ganzen Glaubens darstellt⁸². Der Pfarrer kennt kein höheres Ziel, wie schon zuvor gesagt, als durch Hausbesuche und Predigt die Gläubigen zu dieser österlichen Feier zu laden und in ihr zu österlichen Menschen zu gestalten.

Wir sagten, das Ziel der Seelsorge liege besonders in der Hinführung der Gläubigen zur Liturgie der Kirche, um dort dem lebendigen Christus zu begegnen und verbunden zu werden. Es wurde aber auch deutlich, daß die Liturgie *Mittel* der Seelsorge ist. Sie heiligt den Menschen mehr und mehr⁸³. Sie vollendet den Mystischen Leib ontisch und moralisch und erfüllt das Gotteslob⁸⁴. Sie vertieft die Verbindung der Ortskirche mit der Gesamtkirche. Diese Einheit im Sein und im gnadenhaften Leben bewirkt die Liebesgemeinschaft, die in den Werken der Caritas der notleidenden Brüder gedenkt⁸⁵. Der Würde der Liturgie und ihres Christuslebens ist es entsprechend, wenn der Sonntag freigehalten wird und wenn sich die Familien durch Schriftlesung auf diesen Tag vorbereiten⁸⁶. Wenn Christus gerade in der Eucharistie sein Leben in Fülle verschenkt, dann soll der Christ in der täglichen oder häufigen Kommunion dieses Leben empfangen und sich nicht entsprechend jansenistischer und quietistischer Pastoral ablehnend verhalten. Wo der sakramentale Empfang nicht möglich ist, da rät Thomassin im

80) Festes, 402: "... le sacrifice universel d'action de grâces"; 33: „Le Corps de Jesus Christ est ce que l'ancienne Église appeloit le souverain bien de la vie presente, 'bonum perfectum' ...; c'est par la communion de ce divin Corps, que nous commençons à jouir de Dieu.“ Vgl. Anm. 22 und 26.

81) Di II, 798; I, 319. Vgl. Anm. 56.

82) Festes, 342, 21, 365.

83) Do IV, 400 f; III, 233.

84) Do IV, 472. Festes 403.

85) Di I, 493.

86) Festes, 342, 161 f, 547, 552.

Sinn des heiligen Augustin und des heiligen Thomas von Aquin zur geistigen Kommunion. Die Fülle des Lebens Christi will den Menschen immer erreichen⁸⁷.

Die Liturgie ist Werk der Kirche. Also wird sie von Christus und von menschlichen Werkzeugen in Bewahrheitung des gottmenschlichen Prinzips getragen. Zu den menschlichen Werkzeugen rechnet Thomassin nicht nur die Amtspriester⁸⁸. Der Laienpriester, der durch die Taufe eine Art Weihe und durch die Firmung eine Art öffentlicher Beauftragung für die Kirche erfuh, gehört zum liturgischen Vollzug, sei es, daß er aktiv in Verbindung mit dem Amtspriester wirkt, sei es, daß er sich passiv empfangend verhält. Der Tauftag ist für den Laien ein Tag, an dem er die Weihe zum Tempel des Heiligen Geistes erfuh. Diesen Tag soll er im Jahresgedenken feierlich begehen, ähnlich wie der Bischof seines Konsekrationstages gedenkt⁸⁹. Die aktive Mitwirkung des Laien erreicht ihren Höhepunkt, wenn der Laienpriester innerhalb der Opfergemeinschaft der Kirche seine sichtbaren Gaben darbringt und die Früchte des Opfers in der Kommunion empfängt⁹⁰.

Zum liturgischen Leben der Kirche gehört außerdem das Gebet. Christus ist das Leben der Kirche, folglich ist er ihr Beter, dessen Gebet aus dem Geist geboren ist. Sein Gebet richtet sich vor allem an den Vater⁹¹. Seine Frucht besteht in den österlichen Freuden. Die Kirche betet im Namen Jesu in innerlicher und mündlicher Weise. Wesentlich ist das innere Gebet. Es wird im Menschen zum Gebetszustand bei Tag und Nacht, bei der Arbeit und in der Ruhe, beim wirklichen mündlichen Gebet und bei den in der Gebetsintention verrichteten Tagesaufgaben. Das Stundengebet sucht dieses immerwährende innere Gebet der Kirche zu verwirklichen. Da es dem Geist der Kirche, dem Beten Christi und dem Gedanken der Verherrlichung des Vaters bestens entspricht, sollen möglichst alle Glieder der Kirche, also gerade auch die Laien, am Offizium teilnehmen. Der Seelsorger möge sie zu diesem Gebet erziehen. Die Voraussetzung dieses Betens ist durch die ontische und moralische Heiligkeit gegeben⁹². Die Heiligen verehren stets den Vater mit Christus im Heiligen Geist in würdiger Weise.

Die pastoralen Weisungen Thomassins gehen zunächst immer darauf aus, die wichtigsten Voraussetzungen zur Anteilnahme am Christusleben zu schaffen. Das Wirken des göttlichen Prinzips und die Verbindung mit ihm sind das Ent-

87) Di I, 494. Festes, 21, 205 f.

88) Do V, 564. Di I, 493.

89) Festes, 282, 289. Do V, 564. Di I, 4, 3, 184.

90) Di I, 493.

91) L. de Thomassin, *Traité de l'office divin pour les laïques et les ecclésiastiques*, Paris 1686, 5-7. 62 ff, 304. Do IV, 263: „... et interpellare pro nobis Spiritum sanctum gemitu inenarrabili, et adiri a nobis Patrem per Jesum Christum; ... cum eo, tanquam membra cum capite, in unum sacerdotem conflati.“

92) L. Thomassin, *Über das göttliche Offizium und seine Verbindung mit dem inneren Gebet*. Düsseldorf 1952, 11 ff, 141 ff, 194, 51 ff, 99, 173 ff.

scheidende. Wieweit dabei menschliche Tätigkeit und Mitwirkung bei Erfüllung der pastoralen Zielsetzungen maßgeblich und wichtig sind, wurde zum Teil schon angedeutet. Göttliches und menschliches Prinzip wirken ja gleichzeitig und ineinandergreifend. Drei priesterliche Aufgaben müssen hier zusammenfassend besonders hervorgehoben werden. Bei Betrachtung der menschlichen Tätigkeiten, die das Innenleben des Mystischen Leibes entfalten und sichtbar machen, ist vor allem das Augenmerk auf die karitativen Werke zu richten. Selbst dem Bischof legt Thomassin die Liebeswerke eindringlichst nahe, wenn der von ihm verkündete Glaube nicht unglaubwürdig werden soll. Als wichtigstes Mittel der Individualeseelsorge empfiehlt er die Hausbesuche. Intensiver Unterricht soll die Laien zu apostolischer Arbeit (vor allem in den eigenen Familien!) befähigen⁹³.

Die Mitarbeit der Laien

Da Thomassins Pastoral die Laien und ihre Aufgaben in beachtlicher Weise berücksichtigt, gibt sie weitere Hinweise auf Stellung und Aufgabe der Laienpriester. Die Laien, dem königlichen Priestertum Christi verbunden, sollen sich dem Amtspriester unterstellt wissen⁹⁴. Sie können trotzdem als Abbild des eigentlichen Priesters geistige Vaterschaft im Mystischen Leib ausüben, wenn sie z. B. im Notfall die Taufe spenden oder verkündend und missionarisch tätig sind⁹⁵. Die Bindung an das Amtspriestertum rückt den Laien in die sichtbare Kirche. In ihr kann der Laie, vor allem wenn er die Missio vom Bischof erlangt hat, selbständige Aufgaben übernehmen⁹⁶. Die Laienpriester gehören, wie vorausgehend gesagt wurde, zur Glaubens-, Opfer-, Gebets- und Liebesgemeinschaft der Kirche. Diese Gemeinschaft soll sich darüber hinaus in der Bußgemeinschaft der Kirche offenbaren, in der alle Glieder füreinander Buße tun, um dem wahren Leben Jesu Christi jedes Hemmnis zu nehmen⁹⁷.

Von einer Mißachtung des Laien innerhalb der Funktionen der Kirche kann in Thomassins Pastoral keine Rede sein. Die Kirche ist nicht nur die Kirche des Klerus. Durch die Achtung des gottmenschlichen Prinzips gibt Thomassin im Gegensatz zu den Theologen, die das Laienpriestertum verkannten und die Laien mit Mißtrauen bedachten, und im Gegensatz zu den Gallikanern, welche den Laizismus entfalteten, den Laien ihren rechten Platz und die ihnen zustehenden Aufgaben. Ja, im Sinn unserer modernen Theologie von der Tradition

93) Vgl. Anm. 63, 66 und 86. Di I, 493; II, 830. Festes, 316. 551 f; Di I, 492.

94) Vgl. Anm. 88, 89 und 90. Di II, 93. Festes, 289: „... le Baptême est une espece de consecration; tous les fideles sont comme autant de Prestres“; sie haben deshalb Pflichten: „... tous les devoirs des Peres de famille, pour leur faire comprendre qu'ils en estoient en quelque façon les Evesques.“

95) Di II, 93. Do VI, 561: „... ita et nunc omnis populus christianus scire et confiteri debeat fidem.“

96) Di I, 178: „... plebs sacerdoti adunata, et Pastori suo Grex adhaerens“; II, 93.

97) Festes, 321: „... les membres compatissent les uns aux autres.“

schreibt er ihrem Glaubenssinn eine große Aufgabe bei der Wahrung der göttlichen Tradition innerhalb der Kirche zu⁹⁸. Die von Christus Geheiligten finden sein Vertrauen. Auch das will für die damalige Zeit viel bedeuten.

Das Ziel der Pastoral

Die pastoralen Akte der Hirten der Kirche und die Grundsätze der Pastoraltheologie gehen im letzten darauf hinaus, die Kirche bis zur Wiederkunft Christi vollenden zu helfen⁹⁹. Am Endziel endet die Lebensfunktion der irdischen Kirche; es werden die pastoralen Grundsätze und Tätigkeiten überflüssig. Aus den Mühen um Verwirklichung und Sicherung christlicher Existenz wird der ungestörte Besitz Gottes und seines dreifaltigen Lebens, vorausgesetzt, daß sich der Mensch bis dahin vom gottmenschlichen Prinzip tragen läßt¹⁰⁰.

Wie Christus als Mensch den Gesetzen des Wachstums unterlag, so untersteht die Kirche als Person Christi den gleichen Ordnungen. Der Pastoraltheologe Thomassin betont ausdrücklich, der verklärte Christus, der wie ein Sauerteig in der Kirche wirke, bestimme die Gesetze des Wachstums, welches vor allem in intensiver Weise geschehe. Die Kraft und das Leben Jesu führen die Kirche zur Vollendung im trinitarischen Gott¹⁰¹.

Mit dem intensiven Wachstum, durch welches die Vertiefung gläubigen und heiligen Lebens bedingt ist, verbindet sich das extensive Wachstum der Kirche. Trotz der Einbrüche der Reformation glaubt Thomassin an ein ständiges zahlenmäßiges Wachstum der Kirche im sichtbaren und unsichtbaren Bereich¹⁰².

Der Seelsorger hat diesen Erkenntnissen entsprechend allen ihm Anvertrauten die eschatologische Bestimmung der Kirche und ihre trinitarische Zielsetzung zu eröffnen. In der Liturgie ist die Eucharistie vor allem in eschatologischer Zielsetzung zu feiern. Der Christ, welcher Ostern feiert, erhebt sich mit Christus in den Himmel, bis zum Thron des Vaters¹⁰³. Mit den letzten Gedankengängen bringt Thomassin allen Seelsorgern der Kirche, Päpsten, Bischöfen, Priestern

98) Do IV, 4; V, 131: „Id genus sunt traditiones apostolicae, in animis primum Apostolorum ab ipso inscriptae Christo, tum in alias perpetuo animas longo seculorum lapsu transcribendae . . . Imo, non voluit Christus ad illas columnas (= Apostel) solum nos respicere, sed etiam nos vult esse columnas.“

99) Do VI, 572 f, 654: „Expectatur itaque ultimus ille Christi in seipso adventus, sed interim tamen, ut ait Augustinus, venit, et venire non cessat, in membris suis, in Ecclesia sua, in corpore suo per universum orbem effuso et augescente in dies singulos.“ Festes, 13.

100) Do IV, 405: „Sic perfecta per mediatorem unitas doceretur, quum nobis in se manentibus, ipse maneret in Patre, et in Patre manens maneret in nobis, et ita ad unitatem Patris proficeremus“; VI, 663; III, 165 ff.

101) Do VI, 663; III, 165–166.

102) Do VI, 656–663.

103) Do IV, 446, 603. Festes, 13.

und Laien, einen wichtigen Grundsatz in Erinnerung. Da das göttliche Prinzip die oberste gestaltende Kraft und Macht im Mystischen Leibe ist, wird die Kirche stets in der Kraft dieses Prinzips intensiv und — das ist Thomassin vielleicht nicht unberechtigte Meinung — extensiv vollendet. So denkt Thomassin im Jahrhundert nach den reformatorischen Wirren, im Zeitalter des Jansenismus und Quietismus, angesichts der Macht des Gallikanismus und der beginnenden Aufklärung. Wenn das menschliche Prinzip dem göttlichen zur Vollendung der Kirche Beihilfe leistet, dann kann es, nein, dann muß es von optimistischer Freude getragen und bewegt sein.

C

Theologie und Seelsorge

Von Thomassin können wir in der Zeit, die noch keine Lehrstühle für Pastoraltheologie besaß und keine Systematik der Pastoral entwickelt hatte, kein abgeschlossenes System dieser Disziplin erwarten. Wir finden bei ihm hauptsächlich Grundprinzipien, die nicht immer zu pastoralen Einzelanweisungen ausgearbeitet sind. Wo letztere gegeben werden, sind sie natürlich oft durch die Zeit und die Verhältnisse überholt. Dem modernen technischen Zeitalter entsprechen sie meist in keiner Weise.

Die Grundprinzipien hat Thomassin allerdings auf einer echten dogmatischen Basis entwickelt. Darum haben sie bleibenden Wert und darum findet man sie in der modernen Pastoral, die auf gleicher dogmatischer Basis aufbaut, in fast gleicher Form als Grundlage praktischer Regeln wieder. Die moderne Pastoral braucht sich nicht nur auf die Tübinger Schule zu berufen. Die französische Schule des 17. Jahrhunderts vermag sie gleichfalls auf solide Grundlagen zu verweisen. Der Kölner Dogmatiker Josef Scheeben hat viele Anregungen aus Thomassin's Christologie und Kirchenlehre erhalten. Wenn Scheeben einen Anteil an der dogmatischen und pastoralen Erneuerung unserer Tage hat, dann fällt ein wenig des Verdienstes auf den Oratorianer Thomassin zurück.

Thomassin ist bestrebt, durch seine Theologie der lebendigen Seelsorge zu dienen. Theologie und praktische Tätigkeit sind keine Gegensätze; im Gegenteil, die Theologie verträgt sich mit der Praxis. Fachtheologen und Praktiker dienen dem Anliegen des Mystischen Leibes. Sie meiden es, sagt Thomassin, ihre Aufgaben im Streit zwischen Theoretikern und Praktikern zu vernachlässigen¹⁰⁴. Ohne gesundes dogmatisches Fundament verflacht die Pastoral, wird sie routiniertes menschliches Handwerk, bei welchem der Mensch leicht seine dienende Funktion oder das Geheimnis göttlicher Kraft vergißt; oder die Seelsorge wird

104) Do V, 3 f.

spiritualisiert und damit lebensfremd, weil der Mensch seine Mitwirkung überhaupt ausschaltet.

In seiner Schrift „In der Schule Pascals“ bemerkt Hans Ehrenberg¹⁰⁵ zur heutigen Pastoraltheologie: „Indem die Theologie bis zum Menschen durchstößt, wird nicht nur der Mensch, sondern auch seine Theologie ‚gerettet‘. So, wie wir als Neue Medizin eine anthropologische Medizin bekommen haben, so beginnen wir die Neue Theologie als anthropologische! ‚Verwirklichung‘ ist die Kategorie, die uns den Maßstab für Wahrheit und Irrtum abgibt. Theoretische und praktische Theologie gehen nicht mehr getrennte Wege; die Pastoraltheologie ist nicht mehr eine beigesellte Hilfswissenschaft, sondern die Krone aller theologischen Arbeit.“ Man kann diesen Worten beipflichten. Selbst wenn Thomassin die Pastoral nicht als eigene Disziplin behandelt, sieht er seine Pastoralgrundsätze in Einheit mit der theoretischen Theologie und als ihre Krone. Er sagt, die Theologie müsse in das Gebet übergehen. Sie sei einer Jungfrau zu vergleichen; diese sei nicht unfruchtbar oder ohne Nachkommenschaft¹⁰⁶. Zu diesem Grundsatz gelangt Thomassin, weil seine Theologie ganz besonders bis zum verklärten *Gottmenschen* durchstößt und weil er in *Christus* den Menschen und die theologische Lehre über ihn rettet. Die Theologie Thomassins legt die anthropologische Verwirklichung dar, soweit sie zunächst den Gottmenschen betrifft. Die Verwirklichung bezieht sich auf das Werden des physischen und des Mystischen Leibes Jesu Christi. Durch die Einbeziehung in dieses anthropologische Geschehen erfahren wir unsere eigene christliche Realisierung. „Huic (= Gott) si conjungimur, sumus, vivimus, sapimus.“ Deshalb führt Thomassin durch seine Grundregeln der Pastoral besonders zu liturgischer Erneuerung, zu kerygmatischer Besinnung und zur *actio catholica*, um die christliche Existenz in und durch Christus und durch seine Priester zu verwirklichen.

105) Heidelberg 1954, 153. Vgl. *Tb. Kampmann*, Religionspädagogik und Katechetik heute, Katechetische Blätter 83 (1958), 97 ff.

106) Do V, 2, 4.

DIE LITURGISCHE ERNEUERUNG DES BUSS-SAKRAMENTES

Von Charles Moeller

Das Osterfest und mit ihm der Andrang der Gläubigen zu den österlichen Sakramenten stellt die Seelsorger vor eine der schwierigsten Aufgaben, die sie im Lauf des Jahres zu erfüllen haben. Die Aufgabe ist nicht nur deswegen schwer, weil sie den Beichtvätern sehr viel Kraft und Geduld abfordert. Viel bedrückender wiegt das Gefühl, daß es selten gelingen will, bei der Osterbeichte so an die Tiefen der Seelen zu rühren, daß die poenitentia zur metanoia (conversio) würde, was doch der Sinn der österlichen Erneuerung ist. Wenn nicht zur Zeit der Passion und Auferstehung des Herrn, wann sollte dann sonst im Lauf des Kirchenjahres der sündige, aber noch gläubige Christ erschüttert werden können? Selbstverständlich geschehen jedes Jahr bei den Osterbeichten wirkliche Bekehrungen, die an Aufrichtigkeit der Buße altchristlicher Zeit nicht nachstehen. Aber das löscht nicht den Eindruck aus, daß viele Gläubige das Sakrament wenig ernst empfangen und wenig tief erfahren. Und selbst dann, wenn ihr persönliches Verhältnis zu Gott durch die Osterbeichte auch bewußtseinsmäßig wiederhergestellt oder vertieft und befestigt wird, geht nur wenigen die Erkenntnis auf, daß sie erst durch ihre Buße ihren Osterglauben vollziehen, weil sie ja gar nicht an der Auferstehung teilnehmen können, wenn sie nicht zuvor in den Sühnetod des Herrn mitgegangen sind. Insbesondere hat die christliche Gemeinde von heute offenkundig nicht das Bewußtsein, korporativ Buße tun zu müssen, damit sie korporativ an der Auferstehung ihres Herrn teilnehmen könne. Zwei Phänomene sind unbestreitbar: Das Bußsakrament wird ganz überwiegend als eine Privatsache betrachtet, und die Osterfeier wird als eine Erinnerung, mit dem Blick nach rückwärts, und als eine Hoffnung, mit dem Blick nach vorwärts, nicht aber ebenso als eine innere Erneuerung der christlichen Gemeinde in der Gegenwart verstanden, das heißt als der Augenblick des Jahres, an dem man von neuem in Christus eintauchen muß, wie das bei der Taufe geschah.

Daß die seelsorglichen Motive Papst Pius' XII bei der Erneuerung der uralten Osterliturgie in dieser Richtung zu suchen sind, darüber besteht wohl kaum Zweifel. Damit aber diese Absicht verwirklicht wird, scheint es, daß auch das Bußsakrament in die liturgische Erneuerung einbezogen werden müsse. Der folgende Bericht handelt von einigen theologischen Veröffentlichungen zu dieser Sache. Sie betreffen die Frage, wie man die Osterbeichte vollkommener gestalten und wie man sie den Gläubigen zu einem tieferen Erlebnis machen könne. Doch ehe davon die Rede ist, muß die Beziehung der Osterbeichte zum Ostermyster-

rium in ihrer Funktion als existentielle Teilnahme des Leibes Christi am Tode und an der Auferstehung seines Hauptes deutlich vor das Bewußtsein gestellt werden.

Die österliche Buße und das Ostermysterium

Daran hat Heinz Schürmann in seinem Aufsatz über das Thema „Osterfeier und Bußsakrament“ (Liturgisches Jahrbuch 8. Jhg. [1958], Heft 1, S. 11–18) in überzeugenden Darlegungen erinnert. Jede Eucharistiefeier, so sagt er, vergegenwärtigt den Tod und die Auferstehung des Herrn. An Ostern aber soll dieses Gedächtnis nach dem Sinn der Kirche nicht nur breiter entfaltet, sondern es soll auch subjektiv tiefer erfaßt werden. Darum gehören das Fasten und das Wachen zur Osterfeier, wenn diese sich von der alltäglichen und allsonntäglichen Feier unterscheiden soll. „Der Tod des Herrn kann nicht nur objektiv-sakramental mitgefeiert werden: „Es werden Tage kommen, da der Bräutigam von ihnen genommen wird; dann werden sie fasten . . .“ Die Kirche gedenkt des Todes des Herrn nicht nur feiernd, sondern auch fastend.“ Geschichtlich entfaltete sich die Osterfeier nicht nur liturgisch und sakramental, sondern auch in dem existentiellen Gedächtnis der Buße, des Fastens und des Wachens. Erst als es eine Vigil, dann ein vierzigstündiges und schließlich ein vierzigtägliches Fasten gab, konnte sich auch die liturgische Feier entsprechend entwickeln.

„Darum gelangt unsere liturgische Erneuerung nicht an den Kern, wenn sie nur das objektive Gedächtnis wieder sinnvoll ordnet und feierlich gestaltet . . . Die eigentliche liturgische Erneuerung wird erst geleistet sein, wenn die Buße wieder zu einer gemeinsamen Feier der Gemeinde geworden sein wird und es in unseren Gemeinden wieder ein existentielles Gedächtnis des Todes und der Auferstehung des Herrn in gemeinsamen Bußübungen geben wird.“

Wie die liturgische Erneuerung der Eucharistiefeier sich an der Form des Hochamtes orientierte, so muß auch die Erneuerung der Bußfeier an die Hochform dieses Sakramentes anknüpfen, die immer noch im Pontificale Romanum enthalten ist. Das Pontificale hat in der von Leo XIII approbierten Ausgabe einen bischöflichen Ritus „De expulsione publice poenitentium ab Ecclesia in Feria quarta Cinerum“ und den ihm entsprechenden Ritus „De reconciliatione poenitentium, quae fit in Feria quinta Coenae Domini“. Wie Schürmann sagt, werden diese Riten von namhaften Autoren auch heute noch als geltendes Recht mit voller sakramentaler Gültigkeit angesehen. Wenn auch niemand daran denkt, die in diesen Riten vorausgesetzte Gestalt der Kirchenbuße wiederherzustellen, können aus ihnen doch gewisse Gesichtspunkte für die Erneuerung der österlichen Beichtpraxis gewonnen werden, und zwar sowohl hinsichtlich der kollektiven Buße der ganzen Gemeinde als auch der Behandlung jener Pönitenten, die das Jahr über den Sakramenten fernbleiben und sich dadurch, angesichts der

heutigen Kommunionpraxis, als „nichtkommunizierende Sünder“ zu erkennen geben. Schürmann nennt in seinem Aufsatz vier Gesichtspunkte dieser Art:

1. Es gibt Zeiten der Buße, und das Bußsakrament wird besonders sinnvoll in Bußzeiten empfangen. Alle Sakramente haben ein eigenes Verhältnis zu den Zeiten, sei es des menschlichen Lebens, sei es des Kirchenjahres. So gibt es sowohl im menschlichen Leben als auch im Kirchenjahr „Zeiten der Umkehr“. Nie betet die Kirche so intensiv für die Sünder wie in der Fastenzeit. Deshalb wird in dieser Zeit, und besonders in den Tagen vor dem Gründonnerstag, das Bußsakrament sicherlich mit besonderer Gnade empfangen. „Im Bewußtsein der Gläubigen müßte es wieder selbstverständlich werden, daß sinnvollerweise die österliche Zeit für den Empfang des Bußsakramentes am Abend des Gründonnerstag vorbei ist.“ Dieser Jahresbeichte sollte im Verhältnis zu anderen Beichten ein ganz besonderes Gewicht gegeben werden.

2. Es ist sinnvoll und von besonderer Wirksamkeit, wenn die Buße nicht nur vor der Lossprechung angenommen, sondern auch geleistet wird. Die Hochform des Bußsakramentes lehrt uns, daß zur Buße eigentlich eine Bußfrist gehört, für die die Kirche die vierzig Tage der Fastenzeit und die klassische Form des Fastens festgelegt hat. Mit dem Aschenkreuz legt die Kirche uns heute so wie einst den öffentlichen Büßern die Buße auf. Dieser Übernahme der Buße, deren Gestalt im einzelnen heute praktisch jeder für sich bestimmen muß, sollte sinngemäß die Gewissenserforschung, unterstützt durch Einkehrtage, Predigten und Standesvorträge in der Vorfastenzeit, schon vorausgegangen sein; denn erst das Wissen um die eigene Schuld disponiert zur willigen Übernahme der Buße.

3. Inständiges und anhaltendes Fürbittgebet sollte die Bußbemühungen der Sünder in der Fastenzeit unterstützen. „Es wäre eine wichtige Aufgabe, das Gebet für die Büßenden in der Quadragesima aus seiner kultischen Erstarrung zu erwecken.“ Die Gemeinde müßte von der Verkündigung her zu Fürbitte, Sühne und Mitbuße aufgerufen werden, um charismatische Kräfte zu entbinden. So könnte „ein Öffentlichkeitsraum für das Bußsakrament gewonnen werden“.

4. In dieser Anregung faßt Schürmann seine Gedanken zusammen: Wie kann man die einzelnen Akte des Bußsakramentes zu Gemeinschaftsfunktionen der Gemeinde machen? Die Vorfastenzeit muß in der Verkündigung und durch geeignete Veranstaltungen unter das Anliegen vielseitiger Gewissenserforschung gestellt werden. Am Aschermittwoch könnte, am besten wohl abends, mit einer dem Ritus „De expulsiōe“ nachgestalteten Bußfeier, in deren Mittelpunkt die Erteilung des Aschenkreuzes zu stehen hätte, die gemeinsame Bußbemühung der Gemeinde beginnen. Die Fastenandachten müßten das Schuldbekenntnis und die Vergebungsbitte in ihren Mittelpunkt stellen. Es müßten Formen gesucht werden, der Lossprechung, in Verbindung mit den Beichten der Karwoche, einen gemeinsamen und öffentlichen Ausdruck in entsprechenden Gottesdiensten zu geben.

Unser Bericht erscheint hier zu einem Zeitpunkt, an dem für dieses Jahr nichts mehr geändert werden kann. Es wäre aber auch, wie Schürmann zum Schluß bemerkt, der Sache kein guter Dienst erwiesen, wenn man Neuerungen einführt, ohne daß bei den Gläubigen die seelische Bereitschaft für sie vorhanden ist. Doch geben die Eindrücke der Seelsorger in der Zeit der Osterbeichten Veranlassung zu Überlegungen, wie man auf lange Sicht die Erneuerung der österlichen Bußpraxis vorbereiten könnte.

Die Hochform des Bußsakramentes

Da alle Veröffentlichungen zur Reform der österlichen Buße auf die „Hochform“ des Pontificale Romanum Bezug nehmen, geben wir zunächst einen Überblick über die beiden Bußriten der „Expulsio“ und der „Reconciliatio“ (vgl. Pontificale Romanum SS. PP. Ed. Benedicti XIV et Leonis XIII, Mecheln (Des-sain) 1934, S. 708). Der Ritus der Ausstoßung der Büsser am Aschermittwoch vollzieht sich nach den folgenden Rubriken:

1. Die Büsser, denen „aus Rechts- oder Gewohnheitsgründen für schwerwiegende Vergehen feierliche Buße aufzuerlegen ist“, versammeln sich am Aschermittwoch um neun Uhr vor der Kathedrale. Sie erscheinen in minderwertiger Kleidung, mit nackten Füßen und gesenktem Haupt. Ihre Namen werden notiert. Sie nehmen ihre persönliche Bußvorschrift vom bischöflichen Pönitentiär entgegen und warten dann vor der Tür der Kirche. Der Bischof nimmt auf einem Thronsessel in der Mitte des Mittelschiffes Platz. Die Büsser treten ein und werfen sich vor ihm zu Boden. Er spendet ihnen das Aschenkreuz. Dann weiht er die Bußgewänder und bekleidet sie damit.

2. Auf das Wechselgebet der sieben Bußpsalmen (6, 31, 37, 50, 101, 129, 142) folgt die Allerheiligenlitanei mit besonderen Orationen für die Büsser. Darauf hält der Bischof eine Ansprache, in der er darauf hinweist, daß die Büsser für eine Zeit aus der Kirche ausgewiesen werden müssen, wie Adam aus dem Paradiese verwiesen wurde. Dann nimmt er einen der Büsser bei der Hand, alle anderen bilden eine Kette, und mit brennenden Kerzen werden sie vom Bischof hinausgeführt. Dabei spricht der Bischof „unter Tränen“: „Nun also werdet ihr heute wegen eurer Sünden und Verbrechen von der Schwelle der heiligen Mutter Kirche weggewiesen, wie Adam, der erste Mensch, wegen seiner Sünde aus dem Paradiese verstoßen wurde.“

3. Während die Büsser vor der Tür niederknien und seufzend verharren, mahnt der Bischof sie von der Schwelle aus, daß sie an der Barmherzigkeit Gottes nicht verzweifeln, sondern durch Fasten, Gebet, Wallfahrten, Almosen und andere gute Werke dafür sorgen sollen, daß der Herr ihnen die würdige Frucht wahrer Buße schenke, ferner, daß sie am Gründonnerstag wiederkommen mögen, um

dann von neuem in die Kirche geführt zu werden, „die sie bis dahin nicht wagen sollen zu betreten“. Während der Bischof ins Gotteshaus zurückkehrt, um die Messe zu feiern, werden vor den Augen der Büsser die Kirchentüren geschlossen. Am Gründonnerstag vollzieht sich dann die Wiederaufnahme in einer Form, die sich in großen Zügen so skizzieren läßt:

1. Der Bischof mit seiner Assistenz betet vor dem Altar die Bußpsalmen und die Allerheiligenlitanei, während die Büsser vor dem Tor der Kathedrale barfuß und mit ausgelöschten Kerzen in den Händen auf der Erde liegen. Nach der Bitte: „Alle heiligen Patriarchen und Propheten, bittet für uns!“ sendet der Bischof zwei Subdiakone mit brennenden Kerzen hinaus, die den Büssern die bevorstehende Vergebung mit dem Schriftwort ankündigen: „Ich lebe, spricht der Herr, und ich will nicht den Tod des Sünders, sondern daß er sich bekehre und lebe.“ Darauf löschen die Subdiakone ihre Kerzen aus. Nach dem Anruf der Martyrer in der Litanei wird diese Zeremonie wiederholt mit dem neutestamentlichen Hinweis: „So spricht der Herr: Tut Buße; denn das Himmelreich hat sich genäht.“ Vor dem Agnus Dei der Litanei sendet der Bischof einen Diakon mit einer großen Kerze zu den Büssern hinaus. Der Diakon verkündet ihnen: „Erhebet euere Häupter; denn euere Erlösung ist nahe.“ Darauf erheben sich die Büsser und entzünden an der großen Kerze des Diakons ihre eigenen Kerzen. Der Diakon kehrt zurück, und die Litanei wird zu Ende geführt.

2. Nunmehr nimmt der Bischof, von seiner Assistenz umgeben, etwa in der Mitte des Mittelschiffes auf einem Thronessel (faldistorium) Platz, mit dem Blick zum Portal der Kirche. Der Erzdiakon tritt auf die Schwelle und fordert die Büsser auf, ihm zuzuhören. Dann wendet er sich an den Bischof mit der Bitte, zur Rekonziliation zu schreiten. „Obgleich keine Zeit des Reichtums der Gnade und Erbarmung Gottes bar ist, wird doch in dieser Zeit die Vergebung der Sünden durch Gottes Erbarmen noch freigebiger und die Aufnahme der Wiedergeborenen durch Gottes Gnade noch freudiger gewährt. Wir werden mehr durch die Wiedergeborenen; wir werden größer durch die Heimgekehrten. Es reinigen die Wasser; es reinigen die Tränen. Deshalb die Freude über die Aufnahme der Berufenen; deshalb der Jubel über die Lossprechung der Büssenden.“

3. Nun begibt sich der Bischof zum Kirchenportal und richtet von der Schwelle aus an die Büsser eine kurze Ansprache über die göttliche Barmherzigkeit und die Verheißung der Vergebung, aber auch über die Lebensführung, die von den Büssern in Zukunft erwartet wird. Dann singt er dreimal die Antiphon: „Kommet, kommet, kommet meine Söhne und höret auf mich! Ich werde euch die Furcht des Herrn lehren.“ Die Büsser beantworten die Einladung jedesmal mit einem Kniefall. Darauf schreitet der Bischof in die Eingangshalle. Unter dem Gesang des Psalms 33 folgen ihm die Büsser und werfen sich in der Halle unter Tränen vor ihm nieder.

4. Der Erzpriester richtet an den Bischof die formelle Bitte, die Büsser aufzunehmen: „Apostolischer Pontifex, stelle in ihnen wieder her, was durch die Ein-

gebung des Teufels verdorben wurde . . .!“ Der Bischof erwidert mit der Frage: „Weißt du, ob sie der Rekonziliation würdig sein werden?“ — „Ich weiß und bezeuge, sie werden ihrer würdig sein.“ Darauf erheben sich die Büsser. Sie reichen sich die Hände, und der Bischof ergreift die Hand des ihm zunächst Stehenden. Unter dem Gesang einer Antiphon führt der Bischof sie vor den im Mittelschiff aufgestellten Thron. Dort knien die Büsser nieder.

5. Der Bischof schreitet nun mit der Antiphon: „Freu dich, mein Sohn; denn dein Bruder war tot und ist wieder zum Leben gekommen; er war verloren und ist wiedergefunden worden“, zur Absolution. Sie beginnt, wie heute noch in der Beichte, in deprekativer Form mit dem Gebet: „Der allmächtige Gott spreche euch los von allen Banden eurer Sünden . . .“, an das sich eine längere Präfation schließt, deren Inhalt die Erinnerung an die Erlösungstat und die Bitte um Vergebung für die Büsser bilden. Dann folgt die gemeinsame Rezitation der Psalmen 50, 55 und 56 mit der Antiphon: „Ein reines Herz erschaffe in mir, o Gott . . .“, an die sich sechs Orationen des Bischofs anschließen. In diesen Orationen betet der Bischof zunächst um Gottes Erbarmen für sich selbst und Gottes Gnade für den rechten Vollzug des bischöflichen Amtes, an zweiter Stelle um würdige Früchte der Buße bei den Pönitenten, in der dritten Oration um die gnädige Annahme ihres Sündenbekenntnisses, in der vierten um die Wiedererweckung ihres Gnadenlebens und dessen Schutz vor erneutem Tod, in der fünften um ihre Wiedereingliederung in den Leib der Kirche und endlich in der letzten um die Fülle göttlichen Erbarmens. Dann folgt die Absolution in der Form: „Der Herr Jesus Christus . . . spreche durch meine Amtshandlung (ministerium) euch los von allen euren Sünden, die ihr in Gedanken, Worten oder Werken durch euer Versagen (negligenter) begangen habt . . .“ Nun besprengt der Bischof die Losgesprochenen mit Weihwasser, inzensiert sie und spricht dazu: „Stehet auf, ihr Schläfer, stehet auf von den Toten, und Christus wird euch erleuchten.“ Er gewährt ihnen einen Ablass „nach seinem Ermessen“, fügt zwei weitere Gebete, deren erstes heute noch als Schlußgebet in der Privatbeichte gebraucht wird, um Vergebung der Sünden hinzu und beschließt die Rekonziliation durch die Spendung seines bischöflichen Segens. — Nach der Wiederaufnahme lassen die versöhnten Büsser sich Haare und Bart schneiden und vertauschen ihre Bußgewänder mit „feineren und reineren Kleidern“. (Vgl. die Ausdeutung der bischöflichen Rekonziliation bei J. Pascher, *Die Liturgie der Sakramente*, Münster 1951, S. 215.)

Buße und Liturgie

Die Probleme der „Buße in der Liturgie“ wurden in sehr umfassender Weise erörtert auf den beiden Tagungen des Centre de Pastorale Liturgique im April und September 1958. Referate, Diskussionen und Entschlüsse dieser Tagungen sind inzwischen veröffentlicht worden in der Zeitschrift „La Maison-Dieu“. Die Referate behandeln die Lehre der Schrift und der Kirche über die

Buße, insbesondere über die Akte der Büßenden, die liturgische Entwicklung des Bußsakramentes, die Beziehungen zwischen Buße und Eucharistie und schließlich die pastoralen Fragen hinsichtlich einer Erneuerung des Bußsakramentes. So lehrreich diese Referate sind, so wenig können sie hier sämtlich berichtet werden. Dieser Bericht muß sich auf die pastoraltheologische Seite beschränken. Allerdings knüpft diese so sichtbar an die Geschichte an, daß der Vortrag von P. M. Gy OP über „Die liturgische Geschichte des Bußsakramentes“ nicht übergangen werden kann.

Zur Geschichte des Bußsakramentes

Die Geschichte des Bußsakramentes, so stellt P. Gy zu Beginn seines Referates fest, verläuft zwischen den beiden Polen, die heute in den oben geschilderten Riten des Pontificale Romanum einerseits und dem Ritus des Rituale Romanum für die private Beichte anderseits sichtbar gemacht werden. Die Liturgie der öffentlichen Buße, die bis zum 6. Jahrhundert als einzige Form sakramentaler Buße bestand, soweit wir das den vorhandenen Quellen entnehmen können, ist vom 3. Jahrhundert an der Wissenschaft zugänglich. Die öffentliche Buße wurde nur für schwere und öffentlich bekannte Delikte auferlegt, während alle anderen Sünden einschließlich solcher, die heute als Todsünden charakterisiert und der Beichtpflicht unterstellt werden, in außersakramentaler Buße getilgt wurden.

Wer ein Delikt begangen hatte, das zu öffentlicher Buße verpflichtete, leitete diese durch ein persönliches Bekenntnis vor dem Bischof oder Pönitentiar ein. Dann folgte die öffentliche Buße, deren Dauer zwischen einigen Wochen und einem ganzen Leben schwankt, die aber immer nur ein einziges Mal im Leben gewährt wurde. Den Sterbefall ausgenommen, fand die Rekonziliation, wenigstens im Westen, nur an Ostern statt, in Rom und Mailand am Gründonnerstag, in Spanien am Karfreitag. Ein Ritus zum Bußbeginn hat anfangs wohl nicht existiert, ist aber im Sacramentarium Gelasianum für den Mittwoch nach Quinquagesima bezeugt. Die öffentliche Buße ist älter als die Fastenzeit. Die letztere ist wesentlich im Hinblick auf Katechumenat und Buße geprägt. Die Büßer selbst verrichten während dieser Zeit die vorgeschriebenen Bußwerke, und die Gemeinde unterstützt sie durch intensive Fürbitte im Gottesdienst. Diese Fürbitte für die Büßer nimmt bei den Vätern einen so bedeutenden Platz ein, daß man sagen darf: „Der Sinn der öffentlichen Buße liegt mehr in der Fürbitte der Gemeinschaft für den Sünder als in der persönlichen Sühne des Sünders.“ So hebt Ambrosius einmal hervor, daß die schweren Sünden, die durch die Tränen des Sünders nicht abgewaschen werden können, durch die Tränen der Gemeinschaft der Mutter Kirche getilgt werden.

Die Strenge der altkirchlichen Buße führte dazu, daß diese seit dem vierten Jahrhundert immer häufiger gegen das Lebensende hin verschoben wurde und sich schließlich nicht mehr aufrechterhalten ließ. Dazu kam eine wachere Erkenntnis

der Tatsache, daß auch diejenigen Gläubigen, die keine schweren, öffentlichen Delikte begangen haben, Sünder sind und der Buße bedürftig. Die letzte Frucht dieser Erkenntnis war die Ausdehnung der sakramentalen Buße auf alle Gläubigen. Endlich wirkte die keltische Übung einer geheimen und wiederholbaren Privatbuße mit Bekenntnis vor dem Priester und Absolution durch ihn auf die Entwicklung ein.

In der karolingischen Zeit vollzieht sich zugleich mit dem Versuch zur Wiederbelebung der öffentlichen Buße eine Reihe wichtiger Neuerungen in deren Ritus. Die wichtigste besteht wohl darin, daß die Büßer jetzt nicht mehr wie in alter Zeit in einen „ordo poenitentium“ eingereiht werden, der, wenn auch in beschränktem Maß, am Gottesdienst und kirchlichen Leben teilnimmt, sondern daß sie, wie der Ritus des Pontificale zeigt, nach Erteilung des Aschenkreuzes und Bußgewandes aus der Kirche ausgestoßen werden. Ob dieser Ritus sich außerhalb des fränkischen Reiches durchgesetzt hat, ist zweifelhaft. Doch hat die Römische Kirche den Aschermittwoch-Ritus daraus angenommen, und zwar für alle Gläubigen. Darüber hinaus ist in einigen Orden und französischen Kathedralen am Aschermittwoch und Gründonnerstag das Gebet der Bußpsalmen und der Bitten um Absolution aus der karolingischen Zeit beibehalten worden, das in seiner feierlichen liturgischen Form die Gnade der Osterbeichte vertieft. Hieran könnte eine liturgische Reform anknüpfen.

In der gleichen Epoche, als die fastenzeitliche Buße, symbolisiert durch die Liturgie des Aschermittwochs, aus einem Sakrament für einen kleinen Teil der Gläubigen in ein Sakramentale für alle verwandelt wurde, führte das 4. Laterankonzil die Verpflichtung zur privaten Osterbeichte ein, während die Pflicht zum Empfang der Osterkommunion schon längst bestand. Die Konzilien von Florenz und Trient bestimmten genauer die auf ein Minimum von Liturgie beschränkte essentielle Form des Bußsakramentes. An diesen Entscheidungen, die im *Rituale Romanum* ihre liturgische Gestalt gefunden haben, kann nicht gerüttelt werden. Die sakramentale private Buße kann nicht in eine öffentliche zurückverwandelt werden. Eine liturgische Reform des Bußsakramentes wird aber versuchen müssen, die österliche Beichte in engere Beziehung zur fastenzeitlichen Buße aller Gläubigen zu bringen, um sichtbarer zu machen, daß die ganze Gemeinschaft Buße tun muß, sowohl deshalb, weil allesamt Sünder sind, als auch deswegen, weil alle eine Verantwortung für die öffentlichen Sünder tragen, die der Buße besonders bedürfen.

Die „öffentlichen Sünder“

Der Ausdruck „öffentliche Sünder“ wird heute fast nur noch in theologischen Handbüchern gebraucht. Wir sprechen lieber von „nicht-praktizierenden“ Gläubigen bzw. von solchen, die „nicht zu den Sakramenten gehen können“. Insgesamt bezeichnen wir den Zustand der öffentlichen Sünde als „Entchristlichung

der Welt“ oder als Säkularisierung der Lebensauffassung. Diese Terminologie ändert aber nichts daran, daß es öffentliche Sünder heute so wie zu allen Zeiten, vielleicht sogar in größerer Zahl denn je gibt und daß die Kirche gerade in der Osterzeit sie wiederzugewinnen suchen muß, sowohl um ihres persönlichen Heils willen als auch um der Gesamtheit willen, für die sie ein Ärgernis bilden oder bilden sollten und die ihnen anderseits aus der Gliedschaft im Corpus Christi verpflichtet ist. Vielleicht geht Schürmann ein wenig zu weit, wenn er schreibt, im Zeitalter der häufigen Kommunion würden „die nicht-kommunizierenden Sünder wieder öffentlich sichtbar“. Nicht alle Gläubigen, die das Sakrament nur in längeren Intervallen empfangen, sind Sünder im Sinne der altchristlichen Bußpraxis. Ja, nicht einmal alle, die heutzutage de facto oder de jure von den Sakramenten ausgeschlossen sind und deshalb überhaupt nicht kommunizieren, sind öffentliche Sünder im Sinne jener Bußpraxis. Da anderseits aber diese Praxis ja auch nicht einfach wiederhergestellt werden soll, ist zu überlegen, wie dem Anliegen der Wiedergewinnung der Abständigen durch die liturgische Reform der Buße gedient werden könnte.

Mit dieser Frage beschäftigen sich zwei Referate des Kongresses. Prof. J. Sauvage, Lille, untersuchte die Situation, die sich aus der weiten Verbreitung öffentlicher Sünden für die Seelsorge ergibt. Er versteht im Sinne der Pastoraltheologie unter „öffentlichen Sündern“ diejenigen, denen die Lossprechung im Beichtstuhl verweigert werden muß, so daß sie die österlichen Sakramente nicht empfangen können. Die Folge davon ist in vielen Fällen, daß diese Gläubigen allmählich dem Gottesdienst überhaupt fernbleiben und die Fühlung mit dem Evangelium und der Kirche verlieren. Sie oder die Besseren unter ihnen suchen häufig Ersatz in einer Art von philanthropischem Glaubensbekenntnis. Sie sagen, der Mensch könne voller Liebe sein, auch wenn er nicht praktiziere, ja sogar mehr, als wenn er praktiziere. Sie werden in ihrer Haltung bestärkt durch die Kritik eines Teils der katholischen öffentlichen Meinung, die der Kirche allzu große Härte gegenüber tragischen menschlichen Schicksalen vorwirft. So werden gewisse wesentliche Bestandteile der christlichen Sitten- und selbst der Glaubenslehre in Zweifel gezogen. Es besteht Gefahr für die Spontaneität oder mindestens für die Integrität des Glaubens im katholischen Volk.

Diese zu erhalten und der Ansteckung durch laxen oder direkt sitten- und glaubenswidrige Auffassungen zu begegnen, das ist der eigentliche Sinn des Ausschlusses von den Sakramenten und der anderen Kirchenstrafen, die teils durch den Codex Iuris Canonici, teils durch spezielle Dekrete über gewisse Sünder verhängt werden. Man kann aber nicht daran vorbeisehen, daß diese Mittel der Warnung oder Abschreckung vor der Größe des Übels versagen oder doch nur geringe Wirkung haben. Niemand wird behaupten, daß sie nicht gerechtfertigt wären. Denn die Kirche hat nicht nur den individuellen Aspekt der Sünde, sondern ebenso ihre soziale Wirkung zu berücksichtigen, was diejenigen versäumen, die immer nur von der persönlichen Tragik gewisser solcher Fälle sprechen, ganz

zu schweigen davon, daß eine Absolution von Sündern, die sich weigern, von ihrer Sünde abzulassen, nach göttlichem Recht unmöglich ist. Aber auch, was die Kirchenstrafen, insbesondere die Exkommunikation angeht, verbietet die Rücksicht auf das Gemeinwohl der Gläubigen, sie einfach abzuschaffen. Pastorale Erwägungen können deshalb nur auf dem Prinzip gründen, daß alle Kirchenstrafen, und in gewisser Weise selbst die vindikativen, dem Seelenheil dienen und entsprechend gehandhabt werden müssen, daß insbesondere den dadurch betroffenen Gläubigen vermehrter geistlicher Beistand sowohl von seiten der Seelsorger als auch der Gemeinde geschuldet wird.

Der Seelsorge fällt hierbei vor allem die Aufgabe zu, durch Belehrung und Erziehung diese tragischen Fälle nach Möglichkeit zu verhindern. Ein großer Teil von ihnen ereignet sich auf dem Gebiet der Ehe. Ob nicht die ungenügende Erziehung und Vorbereitung für die Ehe und eine etwas sorglose Art, die kirchliche Trauung zu gewähren, ein wenig von der Schuld daran tragen? Wie dem auch sein mag, jedenfalls haben die Seelsorger die Mission, den in Schuld verstrickten Gläubigen beizustehen, und die Gemeinde, sie in einer wirklichernsthaften Weise durch ihre Fürbitte zu unterstützen.

Wie das geschehen könne, darin liegt der Berührungspunkt zwischen diesem Problem und der Reform der österlichen Bußpraxis. Sauvage wünscht dafür zunächst einmal ein Direktorium für die Seelsorge, wie die französischen Bischöfe es wiederholt schon für andere Seelsorgsprobleme erlassen haben. Er fordert zweitens vermehrte Anstrengungen der Wissenschaft auf diesem Grenzgebiet zwischen Kanonischem Recht (insbesondere *fori externi*) und der Ekklesiologie. Endlich, und das betrifft die liturgische Reform, schlägt er vor, daß die Verkündigung und Gottesdienstpraxis der Fasten- und Osterzeit unter einen ganz einheitlichen und nach allen Richtungen ausgeprägten Gesichtspunkt gestellt werden mögen: den Sinn für Gott, und zwar mit dem besonderen Ziel der Wiedererweckung des Sinnes für die Sünde zu erneuern. Die gesamten kirchlichen Feiern der Fastenzeit müßten sich angesichts der Masse der „verlorenen Schafe“ darauf konzentrieren, deren Leben wieder zu Gott hinzulenken. Eine einzige, aber umfassende und ohne Zweifel absolut vordringliche Aufgabe, zu der gewiß die Liturgie vieles beitragen kann, deren schwerster Teil aber sicherlich der Verkündigung zufällt.

Die Wiedererweckung der liturgischen Buße

Als es nun galt, auf dem Kongreß in Versailles die pastoralen Folgerungen aus den theologischen Erwägungen zu ziehen, und als die praktisch tätigen Seelsorger zu Wort kamen, erhoben sie zunächst einen schwerwiegenden Einwand gegen alle Reformen auf diesem Gebiet: „Wenn es ein Feld gibt, auf dem unsere besten Gläubigen keine Änderung herbeisehnen, dann ist es das Feld der Beichte.“ Sie ist in ihren Augen eine persönliche und geheime Angelegenheit, die außer-

halb der Gemeinschaftsströmung bleiben muß. Es gibt also hier gewisse pastorale Vorbehalte gegenüber jeder Reform: 1. Das Beichtgeheimnis bezüglich der einzelnen Sünden muß unbedingt gewahrt bleiben. 2. Die sakramentale Absolution muß mit der individuellen Beichte verbunden bleiben. 3. Wenn eine gemeinsame Bußleistung ins Auge gefaßt wird, darf sie das Beichtgeheimnis nicht gefährden.

Andere Momente der Buße dagegen rufen aus theologischen und pastoralen Gründen geradezu nach der Herstellung gemeinschaftlicher Formen: Die Beichtvorbereitung, die Disponierung des einzelnen für die Buße, die „Bekehrung“, die Sühne. Im Hinblick auf diese Akte ist die Buße tatsächlich ein gemeinschaftliches Anliegen.

Gemeinschaftliche Osterbeichte

Die Beichten vor den großen Festen, besonders vor Ostern, sind nicht nur eine Strapaze für den Klerus, sondern auch von minimalem erzieherischem und liturgischem Wert für die Pönitenten. Der Beichtvater steht sehr oft vor dem Dilemma zwischen einer an sich notwendigen eingehenden Aussprache und Belehrung unter vier Augen und dem Zeitdruck. Oft genug müßte er den Bußwillen stärken, noch öfter krasse Unwissenheit belehren. Beides würde eine Zeit benötigen, die nicht da ist. Und übrigens heißt es, Unmögliches verlangen, wenn ein Beichtvater sich dieser Aufgabe fünfzig oder noch mehr mal an einem Nachmittag und Abend unterziehen soll; so begnügt man sich mit einer Hand voll stereotyper Fragen und Zusprüche. Und die sollen dann dem Pönitenten für ein weiteres Jahr den Auftrieb geben! „Wenn die regelmäßige Beichte mit einem kleinen Zuspruch ein ausgezeichnetes Mittel zum Fortschritt ist, muß man doch anerkennen, daß die Osterbeichten für die Gewissensbildung nicht genügen und sogar dem Risiko ausgesetzt sind, daß sie die Voraussetzungen für die Gültigkeit der Beichte in der Seele des Pönitenten zuweilen nicht herzustellen vermögen.“ Es ist ein Mangel, daß eine gemeinschaftliche Vorbereitung auf die Osterbeichte in der Osterliturgie fehlt, ja daß diese nicht einmal mehr notwendig mit einer persönlichen österlichen Buße verbunden ist.

Da legt sich der Vorschlag nahe, Einrichtungen für eine gemeinsame Vorbereitung der Gläubigen auf die Beichte zu schaffen. Vielleicht müßten sie nach Ständen differenziert werden. Man würde kurz den Sinn des Sakramentes in Erinnerung rufen, eine Gewissenserforschung anregen, Vorsätze nahelegen und zur Reue anleiten. Ein kleiner gedruckter Text könnte den Pönitenten im Beichtstuhl als Gedächtnisstütze dienen. Das Sündenbekenntnis und die Absolution würden dann, wenn genügend Beichtväter zur Verfügung stehen, unter Verzicht auf Ermahnungen in kürzerer Zeit vor sich gehen. Während dieser Zeit sollten die wartenden oder bereits absolvierten Gläubigen gemeinschaftlich beten. So würde man folgendes erreichen:

1. eine bessere Belehrung über die sittlichen Grundwahrheiten,
2. eine reifere Gewissensforschung,
3. eine wesentlich innigere Beziehung zwischen sittlicher Belehrung und persönlicher Bußbemühung,
4. ein besseres Verständnis für die Beziehung zwischen der Sünde und der Verantwortung für die Gemeinschaft,
5. eine Entlastung der Sonntagspredigt, die den Gesichtspunkt der Bekehrung zugunsten des Moments der Teilnahme am göttlichen Leben in den Hintergrund treten lassen könnte.

Es scheint also, daß eine Buß-„Liturgie“ einem dringenden Bedürfnis des christlichen Volkes entsprechen und eine ordentliche Verwaltung des Bußsakramentes erleichtern würde, die um so schwieriger wird, je mehr die Zahl der Priester im Verhältnis zur Zahl der Gläubigen sich verringert.

Auf dem Kongreß in Versailles wurden mehrerer Modelle einer derartigen Paraliturgie vorgestellt, die zum Teil schon seit längerer Zeit in einzelnen Pfarrgemeinden eingeführt sind. Da sie einander sehr ähneln, genügt es, eines von ihnen hier als Beispiel anzuführen. Darüber berichtete P. Louis Rétif, der Pfarrer von Petit-Colombes:

Man hat dort eine gemeinsame Feier des Bußsakramentes sowohl in der Fasten- als auch in der Adventszeit eingeführt mit dem Ziel, stärker zum Empfang des Sakramentes anzuregen, vor allem aber, die Gläubigen zu einem guten Empfang anzuleiten. Der Einführung dieser Bußfeier waren aber Jahre intensiver Pflege des pfarrlichen Gemeinschaftslebens, ein ganzes Jahr der Predigt über das Bußsakrament und Bemühungen der Beichtväter, ihren Pönitenten die Zusammenhänge zwischen Sünde, Buße und Gemeinschaft auch im Beichtstuhl nahezubringen, vorausgegangen, so daß die innere Bereitschaft der Gemeinde vorausgesetzt werden konnte. Für die österliche Bußfeier hat man dann den folgenden Ritus gefunden:

Auf ein Eingangslied folgt die gemeinsame Vorbereitung. Zunächst werden von verschiedenen Priestern kurze Texte aus den Propheten, den Psalmen, den Paulusbriefen und den Evangelien (gelegentlich auch aus anderen Schriften) verlesen, die von Mal zu Mal wechseln, doch unter einem gemeinsamen Leitgedanken und in innerem Zusammenhange stehen. Dann betet man gemeinsam zum Heiligen Geist. Darauf setzen sich die Teilnehmer zur Gewissensforschung nieder. Diese wird vom Pfarrer geleitet, mit Erklärungen und Ermahnungen verbunden und immer wieder durch Intervalle des Schweigens unterbrochen. Dann empfangen die Gläubigen das Aschenkreuz, wodurch diese Zeremonie wieder ihren ursprünglichen Sinn zurückgewinnt, beten gemeinsam das Confiteor und erwecken im Anschluß an ein Gebet der Priester persönlich Reue und Vorsatz.

Dann begeben sich die Priester in die Beichtstühle; nur einer bleibt mit der übrigen Assistenz am Altar zurück. Dieser leitet während der Beichten das gemeinsame Gebet, das mit Liedern, Lektionen und gelenktem Stillschweigen abwechselt, um jede Monotonie zu vermeiden. Die Beichtväter verzichten, abgesehen von den Fällen, in denen es unvermeidlich ist, auf jede andere Ermahnung als die, der gemeinsamen Feier weiter beizuwohnen. Damit sich die Beichten nicht über Gebühr in die Länge ziehen, rechnet man auf vierzig Pönitenten einen Beichtvater. An die Bußfeier schließt sich unmittelbar die vom Pfarrer zelebrierte Messe mit der Kommunion und an diese eine Schlußansprache mit praktischen Ratschlägen und gemeinsamen Entschlüssen an.

Rétif urteilt aus seiner Erfahrung, daß diese Feier manchen zur Beichte veranlaßt, der sich sonst nicht dazu bequemt haben würde. Auch seien die Beichten dank der Anleitung bei der Gewissenserforschung gründlicher. Aber er betont nochmals, daß in langsamer und zäher Seelsorgsarbeit zunächst der Boden dafür bereitet werden muß. Auch müsse den psychologischen Gegebenheiten und der einwandfreien Durchführung der Feier sorgsam Rechnung getragen und die ganze Fastenzeit müsse in den Dienst der Vorbereitung auf sie gestellt werden bzw., wenn sie schon am Aschermittwoch gehalten wird, in den Dienst ihrer Vertiefung.

Bei der Erörterung des Problems der gemeinsamen Bußfeier wurde gesagt, daß der ideale Nachvollzug der altchristlichen Idee eigentlich verlangen würde, daß man diese Bußfeier mit ihrem ersten Teil: Gewissenserforschung und Reue, am Aschermittwoch beginne, die Fastenzeit der persönlichen und gemeinsamen Buße und vertiefter Gewissenserforschung widme und das Sündenbekenntnis mit der Lossprechung in die Karwoche lege. Doch war man sich darüber einig, daß eine solche Intensivierung der österlichen Buße wohl nur von wenigen Gläubigen mitvollzogen werden würde. Ebenso scheinen auch Versuche, die Buße mehr oder weniger buchstäblich genau nach dem Ritus des Pontificale (jedoch unter Beibehaltung der individuellen Beichte) zu gestalten, wie sie z. B. in Rouen gemacht worden sind, keine große Chance zu haben, sich durchzusetzen. Wohl aber mag die Feier, wie sie in Petit-Colombes gehalten wird, durch die eine oder andere Zeremonie aus dem Pontificale liturgisch noch eindrucksvoller gestaltet werden, wenn in der Gemeinde der Sinn dafür erweckt werden kann.

Gesichtspunkte zur Erneuerung

In seinen Entschlüssen erinnerte der Kongreß zunächst an einige Wahrheiten, die zwar bekannt sind, vielleicht aber in der heutigen Verkündigung und Seelsorge nicht die gebührende Rolle spielen:

1. Die Predigt der Buße ist eines der Grundthemen der biblischen Botschaft (AT, Evangelium, Apostelgeschichte, Apokalypse).

2. Die Buße ist liturgisch nicht auf das Bußsakrament eingeschränkt. Bußcharakter tragen auch die Taufe, das Meßopfer, gewisse Zeiten im Kirchenjahr, außerordentliche kirchliche Veranstaltungen, so daß die Überlieferung den Beweis dafür liefert, daß die Buße auch nach der Vergebung der Sünden andauern muß.
3. Das moderne Wort „Buße“ bringt nicht genügend die Fülle der biblischen „Metanoia“ zum Ausdruck, sondern vorwiegend deren negativen Aspekt. Man muß mehr zu Bewußtsein bringen, daß die Wende zu Gott hin etwas Freudiges und Erlösendes ist.
4. Die christliche Buße vollzieht sich zwar auf einer kanonistischen, moralischen und psychologischen Grundlage, ist aber an und für sich ein religiöser Vollzug. Sie ist eine Gnade Gottes und Antwort auf eine Gnade. In den Akten des Pönitenten: Gewissenserforschung, Reue, Vorsatz, Bekenntnis und Sühne muß der Gedanke an die Begegnung mit dem liebenden Gott stärker hervortreten.
5. Je mehr ein Christ innerlich voranschreitet, um so mehr muß er die Buße als eine ihm angemessene Haltung empfinden, was für die Heiligen ausnahmslos charakteristisch ist.
6. Die Buße ist sowohl ein individueller Vollzug jedes Gläubigen als auch ein gemeinsamer der kirchlichen Gemeinschaft. Er soll auch in allen Gliederungen dieser Gemeinschaft seinen Platz haben.

Für die Seelsorge wurden daraus die folgenden Empfehlungen abgeleitet:

1. betreffend die Pönitenten: zwei Irrtümer sind zu berichtigen. Wenn sich im Leben eines Christen trotz des Empfangs des Sakramentes wenig ändert, liegt das nicht am Sakrament, sondern daran, daß man es ohne die angemessene persönliche Aufrichtigkeit empfängt. Und anderseits, die Reform des Lebens kann dem Sakrament nicht vorausgehen, sondern ist seine eigentliche Frucht. Die häufige Beicht vertieft diese Wirkung.
2. betreffend die Beichtväter: Die Ermahnung der Pönitenten im Beichtstuhl muß ihnen zu Bewußtsein bringen, daß sie sich in dem Augenblick der Begegnung mit dem liebenden Gott befinden. Sie muß von jener Barmherzigkeit getragen sein, die der Vater dem verlorenen Sohn entgegenbringt, und muß ebenso dem Sohn helfen, sein Leben neu zu gestalten.

Die Gesten und Worte des Priesters im Beichtstuhl müssen den Gläubigen bekanntgemacht und feierlich vollzogen werden. Die erste Beichte der Kinder ist besonders wichtig.

Der Beichtvater soll sich nicht mit dem Bekenntnis der sündhaften Akte begnügen, sondern dem Pönitenten helfen, die Triebe und Neigungen zu entdecken, in denen jene wurzeln.

Die Geschichte der Kirche zeigt die Gefahr rigoroser Strenge. Sie schreckt ab und entspricht nicht dem Vorbild des guten Hirten. Der Beichtvater soll nicht vergessen, daß auch er der Buße bedürftig ist.

3. betreffend die Pfarrgemeinden: Ihnen muß so wie je in Ausrichtung nach dem Evangelium die Buße gepredigt werden. Und es besteht ein Bedürfnis, die private Spendung des Bußsakramentes, zumal in der Osterzeit, in einen engeren Zusammenhang mit der der ganzen Kirche aufgegebenen Buße zu bringen. Bemühungen dieser Art setzen aber voraus, daß in der gesamten Seelsorge der Sinn für die Buße, auch im Leben des gläubigen und strebenden Teils der Gläubigen, mehr geweckt und deren gemeinschaftlicher Vollzug gefördert wird.

DREI RÖMISCHE DOKUMENTE

Von Johannes Wagner

I

Die Instructio der Hl. Ritenkongregation vom 3. September 1958 „De Musica sacra et sacra Liturgia“

Die Instructio im allgemeinen

Die Instructio der Hl. Ritenkongregation vom 3. Sept. 1958 *De Musica sacra et sacra Liturgia*¹ ist ohne Zweifel ein überaus wichtiges Dokument. Das beweist nicht nur die Zahl der Artikel — es sind deren 118 —, nicht nur die Menge der behandelten Themen — die der Einleitung der Instructio vorangestellte Aufzählung füllt eine ganze Seite —, nicht nur die Fülle wegweisender und weiterführender Normen, die Schwere der gefällten Entscheidungen und dergleichen, auf was alles hier nicht eingegangen werden kann, sondern vor allem auch das Selbstverständnis der Instructio.

Ihr voller Titel lautet: *Instructio de Musica sacra et sacra Liturgia ad mentem litterarum Encyclicarum Pii Papae XII „Musicae sacrae disciplina“ et „Mediator Dei“*. Die Instructio versteht sich also als Ausführung der in den großen Enzykliken *Musicae sacrae disciplina* und *Mediator Dei* ausgesprochenen Normen über die *Musica sacra* und die *sacra Liturgia*. Darüber hinaus versteht sie sich als Fortsetzung des *Motu proprio Tra le sollecitudini* vom 22. November 1903 und der *Constitutio Apostolica Divini cultus* Pius' XI vom 20. Dezember 1928. Die beiden zuletzt genannten Dokumente Pius' X und Pius' XII stellen Gesetzestexte dar oder enthalten doch solche. Die beiden zuerst genannten Enzykliken Pius' XII aber sind Lehrschreiben. Was in ihnen „gelehrt“ wird, will die Instructio offenbar „anweisen“ und zur Ausführung bringen.

Bei näherem Zusehen erkennt man freilich, daß die Gesamtmaterie der Enzyklika *Mediator Dei* in der Instructio keineswegs aufgearbeitet ist. Sie ist vielmehr vornehmlich eine Instructio *De Musica sacra* und war es vor allen Dingen wohl noch viel mehr in ihrer ersten Konzeption. Die *sacra Liturgia* steht im Titel nicht umsonst an zweiter Stelle. Wie sehr sie erst später hinzukam, erkennt man schon aus der Tatsache, daß der Abschnitt *De fidelium participatione in Missis lectis*² heute noch unter der Gesamtüberschrift steht: *De praecipuis actionibus liturgicis in quibus Musica sacra adhibetur*³

1) AAS An. et vol. L (Ser. II, v. XXV) — N. 13; LJ 9 (1959) 101.

2) Siehe S. 107.

3) Siehe S. 105.

Als „Verfasser“ geben sich selber in der *Instructio* zu erkennen: *viri in Musica sacra periti* und die *Pontificia Commissio pro generali liturgica instauratione constituta*⁴.

Fragt man nach der liturgiegeschichtlichen Bedeutung des Dokumentes, so wird man, von vielen Einzelheiten abgesehen, vor allem auf drei Momente hinweisen müssen:

Unter leichter Modifikation des can. 1256 des Kirchlichen Gesetzbuches und unter Mitverwendung einer einschlägigen Stelle aus der Enzyklika *Mediator Dei*⁵ definiert die *Instructio* den Begriff Liturgie, genauer gesagt *actio liturgica*⁶, neu. Diese Definition ist offenbar mit Rücksicht darauf, daß die *actio liturgica* dem Heiligen Stuhl reserviert ist und bleibt, so eng wie möglich gefaßt, um Platz zu schaffen für eine zweite Definition, die ebenfalls im Anschluß an den Codex entwickelt wurde, die der *pia exercitia*. Die *pia exercitia* werden im Rahmen des can. 1259 der zuständigen kirchlichen Autorität, praktisch also in der Hauptsache den Bischöfen freigegeben. Sie unterliegen nicht den Beschränkungen, welchen die *actiones liturgicae* unterworfen sind. Hier wird zwar nicht eigentlich neues Recht geschaffen, aber sicherlich werden die Akzente neu gesetzt⁷.

Als im Zusammenhang mit dem Tridentinum die Meßfeier mit festen Rubriken versehen wurde, lag es außerhalb des Gesichtskreises, auch die Beteiligung des Volkes an der *Missa lecta* rubrizistisch festzulegen. Hier gab es bis heute sozusagen unbebautes Gelände; fast der einzige freie Raum innerhalb der Liturgie. Mit der *Instructio* und ihren genauen Anweisungen für die Volksbeteiligung bei der *Missa lecta* beginnt die kirchliche Gesetzgebung dieses Vakuum zu füllen; ein Ereignis von wahrlich historischem Rang, zumal wenn man bedenkt, daß 1943 noch der Hl. Stuhl sich an dieser Frage uninteressiert gezeigt und im Schreiben der Staatssekretarie an Kardinal Bertram die Regelung der Volksbeteiligung an der *Missa lecta* den deutschen Bischöfen und ihrem klugen Ermessen überlassen hatte!⁸

Daß hierbei die *Instructio* die lateinische Sprache auch für das Volk stark in den Vordergrund schiebt, darf nicht weiter verwundern, wenn man mit Aufmerksamkeit die Prinzipien verfolgt, an die sich deren Autoren gehalten haben. Trotzdem bedeutete das, wie ein weltweites Echo bezeugt, für viele eine gewisse Enttäuschung, die man nicht erwartet hatte, zumal Pius XII in seiner großen Rede nach dem Kongreß von Assisi lediglich hervorgehoben hatte, daß bei der Meßfeier die Sprache des Priesters lateinisch sei und bleiben müsse⁹. Man hatte

4) Siehe S. 101.

5) Herder-Ausgabe n. 20.

6) *Instructio*, Art. I, siehe LJ 9 (1959) 102.

7) Siehe J. A. Jungmann, Liturgie und *pia exercitia*: LJ 9 (1959), 79–86.

8) Siehe unten S. 102.

9) Erneuerung der Liturgie aus dem Geiste der Seelsorge, Trier 1957, 361.

das — vielleicht ein wenig übereilt — so interpretiert, daß für die liturgische Partizipation von Volk und Chor Latein nicht unbedingt und in aller Zukunft die Sprache sein müsse.

Eine Würdigung all der positiven und höchst begrüßenswerten Artikel, durch welche die *Instructio* gleichsam die Frucht langjähriger Studien, Erfahrungen und Entwicklungen an vielen Punkten der Erde, nicht zuletzt auch in deutschen Landen, in die Obhut des Heiligen Stuhles nimmt und zum Saatgut für die ganze Welt macht, überschreitet den Rahmen eines Artikels; sie würde wohl ein Buch füllen¹⁰.

So kann es nicht unsere Absicht sein, hier einen vollen Kommentar zu geben. Wir greifen darum fürs erste lediglich jene Fragen heraus, die durch die *Instructio* und sogleich nach ihrem Erscheinen in den deutschen und österreichischen Diözesen aufgeworfen und z. T. heftigst diskutiert wurden.

Die Instructio und das deutsche Hochamt

Das deutsche Hochamt, oder — besser gesagt — das Amt mit muttersprachlichem Volksgesang, wird in der *Instructio* mit keinem Wort ausdrücklich erwähnt, doch besteht kein Zweifel, daß der Artikel 13c der *Instructio*, *Exceptiones particulares, a lege linguae latinae in actionibus liturgicis unice adhibendae, a Sancta Sede concessae, vim suam retinent; sed absque eiusdem Sanctae Sedis auctoritate non licet eas latius interpretari vel ad alias regiones transferre*¹¹, auf dieses lateinische Amt mit muttersprachlichem Volksgesang sowohl in Deutschland, wie in Österreich, wie auch in den vielen Missionsbistümern, für die es in den letzten Jahren von der Propagandakongregation genehmigt wurde¹² gemünzt ist. Die *Instructio* geht in keiner Weise auf die Frage ein, wie dieses muttersprachliche Hochamt im einzelnen zu gestalten ist. Das überläßt sie den jeweils einschlägi-

10) Als erste Versuche eines umfassenden Kommentars liegen bereits vor: A.-G. Martimort und F. Picard, *Liturgie et Musique*, in der Sammlung *Lex Orandi*, Edition du Cerf, Paris 1; Herm. Schmidt SJ in der Zeitschrift *Periodica* 47 (Roma 1958) 420–480. Als Einführungen sind zu nennen: von Ferd. Antonelli OFM, dem Generalrelator der Hist. Sektion der Ritenkongregation, ein Artikel im *Osservatore Romano* v. 2. Okt. 1958, der als *Introduzione* wieder abgedruckt ist: *Istruzione della s. Congr. dei Riti sulla Musica s. e la s. Liturgia*, Opera della Regalità d. N. S. G. C., Milano 1958; Jos. Löw Csr (Vizerelator der Hist. Sekt. der Ritenkongregation), *Die neue „Instructio de Musica Sacra et Sacra Liturgia“*: Heiliger Dienst 12 (Salzburg 1958) 109–117; Bernb. Häring Csr, *Ehrfürchtige Auslegung römischer Erlasse*: Klerusblatt (1958), S. 402–404; A.-G. Martimort, *L'Instruction de la Congrégation des Rites du 3. Sept. 1958*: *Maison-Dieu* 56 (Paris 1958) 131–161; Abt van Doren OSB, *L'Instruction sur la musique sacrée et la liturgie*, *Commentaire: Les Questions liturgiques et Par.* 40 (Louvain 1959) 26–39; die EL haben einen Kommentar angekündigt.

11) Siehe S. 103.

12) Vgl. LJ 9 (1959) 58; weitere Indulte werden aufgeführt in: X. Seumois, *L'adaptation dans le culte I* (Rom 1957, Manuskriptdruck) 110–112.

gen Dokumenten, den auf diesen basierenden Weisungen der Bischöfe und natürlich auch gegebenenfalls den legitimen Gewohnheiten.

Obschon das alles eigentlich klar sein sollte, hat man trotzdem den Versuch gemacht, ähnlich wie nach dem Erscheinen der Enzyklika *Musicae sacrae disciplina*, den aus ihr entnommenen Artikel 14a der *Instructio* als eine Art Beschreibung der zulässigen Form des deutschen Hochamtes heranzuziehen.

Dieser Artikel 14a verdient in der Tat einen eingehenden Kommentar, der leider hier nicht gegeben werden kann¹³. Nur soviel sei gesagt: Er approbiert eine Gewohnheit, die namentlich in Frankreich verbreitet, aber auch bei uns wohlbekannt ist, die Gewohnheit nämlich, bei einem lateinischen Hochamt jeglichen Grades und jeglicher Feierlichkeit, selbst bei einem Pontifikalamt gelegentlich, u. a. etwa bei einem langen Kommuniongang, zu den von der Liturgie vorgesehenen Gesängen muttersprachliche Volksgesänge hinzuzufügen. Mit dem deutschen Hochamt hat dieser Artikel nichts zu tun¹⁴.

Die Beteiligung des Volkes an der Missa lecta gemäß der Instructio

Für die Volksbeteiligung an der *Missa lecta* unterscheidet die *Instructio* drei Grundformen:

Die erste wird in Artikel 29 beschrieben. Sie besteht darin, daß die Gläubigen an der Messe lediglich betrachtend teilnehmen. Aus eigenem Antrieb (*propria industria*) betrachten sie wenigstens die Hauptteile der Messe, vollziehen vielleicht gewisse körperliche Bewegungen mit, stehen also etwa zum Evangelium auf, oder lesen die Texte des Missale in einem Volksmeßbuch mit oder betrachten irgend etwas anderes Frommes, was zwar unmittelbar mit der Messe nichts zu tun hat, seiner Natur nach jedoch mit dem Wesen des Opfers irgendwie zusammenhängt, etwa indem sie den Rosenkranz beten.

Die zweite Grundform, die in Artikel 30 beschrieben wird, ist dann gegeben, wenn die Gläubigen im Schiff gemeinsam Gebete verrichten oder Lieder singen, während der Priester am Altar die heilige Messe feiert. Gebete und Gesänge sollen den einzelnen Teilen der Messe entsprechen, doch wiederum nicht so sehr, daß dadurch Artikel 14c berührt wird, über den unten ausführlicher zu sprechen ist.

Die dritte Grundform ist die *Missa dialogata*. Sie wird im Artikel 31 behandelt und hat vier Grade.

13) Wir erwarten in absehbarer Zeit von kompetenter Seite eine Untersuchung.

14) Vgl. auch A.-G. Martimort, *L'Instruction...* a. a. O. 156 f; derselbe, *Liturgie et musique* a. a. O. 50.

Als unterste Stufe wird angesehen, wenn die Gläubigen die *faciliora responsa liturgica* sprechen. Als solche werden aufgezählt: die Akklamationen des Hochamtes und dazu — was bei uns nicht Brauch ist — das *Deo gratias* nach der Epistel und das *Laus tibi, Christe* nach dem Evangelium. Auf der zweiten Stufe übernehmen die Gläubigen den ganzen Meßdienerpart, wie es auch bei uns in den Anfängen der liturgischen Erneuerung vielfach geübt wurde, aber dann mehr und mehr abkam, zumal, weil das die Struktur der Messe verdunkelt.

Auf der dritten Stufe übernehmen die Gläubigen auch die ihnen zustehenden Ordinariumstexte, die sie zusammen mit dem Priester lateinisch rezitieren.

Auf der vierten Stufe, die freilich nur für ausgesuchte Gemeinschaften empfohlen wird, rezitieren die Gläubigen zugleich mit dem Priester auch die Texte der Propriumsgesänge lateinisch. Daß dabei auch die Stilgesetze des Propriums Berücksichtigung finden, wird zwar nicht erwähnt, dürfte aber wohl nicht ausgeschlossen sein.

Eine muttersprachliche Beteiligung des Volkes an der dialogierten Messe wird in Artikel 31 nicht erwähnt. Auch bleibt für sie, wenn man dem Artikel 34 sein volles Gewicht gibt, wenig Platz.

Alles in allem handelt es sich also bei der *Missa dialogata* des Artikels 31 mehr oder weniger um verschiedene Stufen jener Meßform, die wir bei uns *Missa recitata* zu nennen gewohnt sind. Trotzdem scheinen, wenn man den Artikel 34, der ja sowieso zum Artikel 30 einigermaßen quer steht, nicht sonderlich urgirt und die Grundnorm des Artikels 14b, Absatz 2, großzügig interpretiert, gewisse Mischformen auf den unteren Stufen der *Missa dialogata* möglich zu sein, und zwar in der Weise, daß, während der Priester die entsprechenden Stücke leise rezitiert, die Gläubigen, indem sie auf eine *participatio liturgica directa* verzichten, Meßlieder singen oder gemeinsam und laut Gebete verrichten. Dabei bleibt freilich zu beachten, daß eine nüchterne und ungekünstelte Auslegung von Artikel 14b, Absatz 1, und 14c jedes laute Mitbeten wörtlich übersetzter liturgischer Texte, also des Gloria, Credo, Sanctus und Agnus, ausschließt. Selbst das Vorbeten der wörtlich übersetzten Texte der Propriumsgesänge durch eine Schola oder einen Vorbeter, sowie das Vorbeten der wörtlich übersetzten priesterlichen Amtsgebete, der Oratio, der Sekret, der Präfation, der Postcommunio, durch einen Vorbeter sind nicht gestattet.

Derselbe Artikel 14c, der die Benutzung wörtlicher Übersetzungen liturgischer Texte verbietet, erlaubt indes, daß in allen Formen der *Missa lecta* das Evangelium und die Epistel von einem Lektor in der Muttersprache vorgetragen werden. Es wird zwar nicht gesagt, daß das gleichzeitig mit der lateinischen Rezitation des zelebrierenden Priesters geschehen kann, doch ist das aus dem Gesamtzusammenhang selbstverständlich.

Schließlich wird durch Artikel 32 für alle Formen der Missa lecta gestattet, daß die Gläubigen zugleich mit dem Priester das Paternoster laut lateinisch sprechen, jedoch wird mit Nachdruck verboten, daß das Vaterunser zur selben Zeit, in der der Priester es in der Missa lecta lateinisch betet, von den Gläubigen laut in der Muttersprache gesprochen wird.

Es erhebt sich nun die Frage (und sie wurde in Deutschland und Österreich heftig diskutiert): Sind unter diesen Weisungen die historisch gewordenen Formen der deutschen Gemeinschaftsmesse einigermaßen unterzubringen? Wir beantworten sie in zwei Stufen, indem wir zuerst vom Werden der Gemeinschaftsmesse und dann von ihren Grundelementen sprechen.

Vom Werden der deutschen Gemeinschaftsmesse

Die deutsche Gemeinschaftsmesse ist nicht gleichsam vom Himmel gefallen. Sie ist nicht frei erfunden und dann eingeführt worden. Sie ist vielmehr organisch aus dem alten Baum der Meßandachten herausgewachsen. Seit über hundert Jahren haben wir in den deutschen Bistümern Diözesangebetbücher. Durch die im Wechsel von Vorbeter und Gemeinde laut zu betenden Meßandachten, die in den Diözesangebetbüchern Aufnahme fanden, regelten die Bischöfe damals schon die Teilnahme des Volkes an der Missa lecta. Dieses Faktum verdient herausgehoben zu werden. Es ist wohl einmalig in der ganzen lateinischen Kirche, und es sichert den deutschen Bistümern einen nicht zu unterschätzenden Erfahrungsvorsprung.

In diesen Meßandachten stehen von Anfang an wörtliche Übersetzungen liturgischer Texte, die dem Ordinarium wie dem Proprium entnommen sind, paraphrasierte liturgische Texte, biblische Texte und frei erfundene Texte in bunter Mischung. Mit dem Erwachen des liturgischen Interesses gegen Ende des Jahrhunderts mehren sich die liturgischen Texte. Niemals galt in Deutschland das gemeinsame laute Beten und das Vorbeten von wörtlich übersetzten liturgischen Texten als verboten.

Als man nun dazu überging, in der Meßandacht mit dem Priester zu dialogieren — das hieß zunächst: von den Gläubigen die lateinischen Meßdienerantworten sprechen zu lassen —, begann aus dem alten Baum ein neuer Zweig zu sprießen, eben die Gemeinschaftsmesse. Das erste greifbare Zeugnis ist die „Gemeinschaftliche Andacht zur Feier der heiligen Messe“ von Romano Guardini aus dem Jahre 1920. Von besonderer Bedeutung wurde vier Jahre später das Büchlein „Missa“ von Josef Kramp SJ. In weiteren vier Jahren hatte sich der Brauch so eingelebt, daß sich dringend das Bedürfnis nach einer Einheitsübersetzung bemerkbar machte. Diese wurde auf Veranlassung von Pfarrer Könn 1928 in Köln angefertigt. Den großen Durchstoß brachte auf der einen Seite Pius Parsch mit seiner „Klosterneuburger Chormesse“, auf der anderen Seite das „Kirchenge-

bet“ des Jugendhauses Düsseldorf, von dem man nicht mehr nachzählen kann, in wieviel Millionen es verbreitet worden ist, da die Unterlagen verlorengegangen sind. 1935 begannen in Maria Laach in einem Kreis von Interessierten die ersten Besprechungen für eine sachgemäße Disposition der Gemeinschaftsmesse in ihren verschiedenen Formen. Damals bereits wurde die „Hochamtsregel“ entdeckt und auch das Prinzip ausgesprochen, das in den jüngeren Meßdirektorien, namentlich des Auslandes, nicht zuletzt jetzt in der Instructio, eine so große Rolle spielen sollte, nämlich, daß man eigentlich die Priestergebete nicht mit Vorbetergebeten überdecken soll.

Als die deutschen Bischöfe 1940 die Liturgische Kommission beriefen, war es eine der ersten Aufgaben, die dieser Kommission anvertraut wurde, das Gespräch über die rechte Gestaltung der Gemeinschaftsmesse fortzuführen und mit einem Regelwerk abzuschließen. Diese „Richtlinien zur liturgischen Gestaltung des pfarrlichen Gottesdienstes, bearbeitet vom Liturgischen Referat der Fuldaer Bischofskonferenz“, wurden 1942 den Bischöfen vorgelegt und anschließend im raschen Zug, zum Teil mit kleinen Varianten, in den kirchlichen Amtsblättern veröffentlicht und in Kraft gesetzt¹⁵. Einige Bistümer, die damals nicht recht mitgingen, haben später eigene Direktorien herausgegeben.

Wenn etwas Gemeinschaftsgut des gesamten deutschen Sprachgebietes ist, dann ist es, trotz kleiner Varianten, die Feier der Gemeinschaftsmesse. Wir haben damit inzwischen sicherlich unsere Erfahrungen gemacht. Wir kennen ihre Vorteile, auch ihre Grenzen. Wir wissen heute, daß es für die Partizipation an der Missa lecta einer Fülle von Formen bedarf, damit nicht die einzelne Form sich allzusehr abnutzt. Trotzdem ist festzuhalten, daß Gemeinschaftsmesse und Bet-Singmesse in der vor nunmehr zwei Jahrzehnten erarbeiteten Form ihre Bewährungsprobe bestanden haben. Der neue Zweig aus altem Stock ist selbst wiederum zum Stamm eines neuen, reichen Baumes mit vielen Zweigen geworden.

Wesentliche Elemente der deutschen Gemeinschaftsmesse

Im Hinblick auf die Instructio sollen hier einige wesentliche Elemente der deutschen Gemeinschaftsmesse herausgestellt werden, die zwar nicht in jeder ihrer Varianten in jedem Falle realisiert werden, aber doch immer erlaubt sind.

Es ist den Gläubigen erlaubt, die Texte des Gloria, Credo, Sanctus, Agnus in wörtlicher deutscher Übersetzung gemeinsam und laut zu sprechen, indes der Priester sie leise lateinisch rezitiert. Diese deutschen Texte sind eingebeteter Be-

15) Diese Richtlinien von 1942 dürfen wohl, trotz ihrer Knappheit und bewußten Selbstbeschränkung auf wenige Regeln die Ehre in Anspruch nehmen, den Prototyp der seither in so vielen Ländern und Bistümern herausgegebenen Meßdirektorien und indirekt auch ganzer Partien der Instructio darzustellen.

sitz des gesamten katholischen Volkes. Die Texte stehen in der Einheitsübersetzung auch im neuen deutschen Katechismus. Sie gehören zu den Grundgebeten eines jeden Katholiken. Es ist erlaubt, auch die Texte der Propriumsgesänge in wörtlicher deutscher Übersetzung vorzutragen. Dies geschieht entweder von einem Vorbeter oder von einer Schola oder von der ganzen Gemeinde.

Es ist erlaubt, auch die Texte der Orationen und der Präfationen in wörtlicher Übersetzung von einem Vorbeter vortragen zu lassen, während der Priester sie lateinisch betet. Das ist ein Brauch, der, wie bereits angedeutet, aus der alten Meßandacht übernommen ist. Niemand verkennet die Nachteile dieses Brauches; denn er bringt mit sich, daß die eigentliche Funktion des Priesters, daß er Vorsteher der Gemeinde ist, vor der Gemeinde und für sie betet, überdeckt wird. Schon in den ersten Beratungen vor über zwanzig Jahren war man sich grundsätzlich darüber klar, daß diese Form keinen Idealzustand darstellt und es an sich besser sei, hier den Priester vernehmlich zu Worte kommen zu lassen. So sind denn auch in den Bischöflichen Richtlinien von 1942 zwei Formen vorgesehen, die der jetzigen Instructio und unsere Sonderform. Aber man hat sich, namentlich aus pädagogischen Überlegungen, nicht dazu entschließen können, die an sich idealere lateinische Form zur Alleinform zu machen.

Ein letztes Grundelement der deutschen Gemeinschaftsmesse stellt das deutsche Vaterunser dar, das gleichzeitig mit dem lateinischen Paternoster des Priesters von der ganzen Gemeinde gesprochen werden darf. Dieser Brauch ist älter als die Gemeinschaftsmesse. Er reicht tief in die Zeit der Meßandachten zurück. Wir finden ihn z. B. in Trier bereits im ersten Diözesangesangbuch von 1846. Es handelt sich also, zumindest in Trier, um eine *consuetudo plus quam centenaria*. Sie aufzugeben, würde eine gewaltige Minderung des Herrengebetes in seiner Rolle als öffentliches Gebet der versammelten Gemeinde zur Folge haben, einen unabhsehbaren seelsorglichen Schaden mit sich bringen, wie die spontane Reaktion des Volkes im Anschluß an die ersten Pressemeldungen über die Instructio bezeugt, und niemand nützen.

Kehren wir nach diesen Darlegungen zu unserer Frage zurück: Sind die historisch gewordenen Formen der deutschen Gemeinschaftsmesse mit den Weisungen der Instructio über die *Missa dialogata* in Übereinstimmung zu bringen? Wir müssen antworten: Nein.

Der Artikel 13c der Instructio und die deutsche Gemeinschaftsmesse

Trotzdem wird die deutsche Gemeinschaftsmesse durch die Instructio nicht verboten, sondern im Gegenteil, was viele, namentlich die Presse in ihrer verkürzenden Berichterstattung, vollständig übersehen hatten, anerkannt; denn der Artikel 13c der Instructio, den wir bereits oben für das deutsche Hochamt angerufen haben, gilt auch für die Gemeinschaftsmesse in all ihren Formen, einschließ-

lich der Bet-Sing-Messe. Sie gehört zu den *exceptiones particulares*, a lege *linguae latinae* in *actionibus liturgicis* unice adhibendae, a Sancta Sede concessae¹⁶, die auch nach der *Instructio* in Kraft bleiben.

Kardinal Bertram hat im Namen der damaligen Fuldaer Bischofskonferenz am 10. April 1943 den Heiligen Stuhl über die Gemeinschaftsmesse genau unterrichtet. Seine Beschreibung lautet: *Celebrans sacerdos omnia profert iuxta Missale lingua latina, nihil ommittens nihil in linguam germanicam transferens. Assistentes vero laici fideles ita se jungunt sacerdoti, ut illos textus, qui non ut sacramentali actui proximo servientes a solo sacerdote lingua latina dicendi sunt, concomitando in lingua germanica proferant. Haec assistantium cooperatio in cursu instructionis praevisio diligenti dispositione ita praeparatur, ut secundum certum ordinem verba fidelium lingua germanica partim a Inchoante coetus (Vorbeter) partim a Schola instructa, partim a Lectore (Epistolae, Evangelia), partim a tota praesenti communitate ita proferantur, ut hoc contemporanee fiat cum sacerdote celebrante omnia submissa voce dicente, exceptis illis advocacionibus (ex. gr. Dominus vobiscum, Sursum corda et similia), ad quas tota communitas latine facile respondere potest et debet. Sed tempore, quo sacerdos voce submissa dicit textus sacramentali actui proxime cohaerentes, praesertim textus Canonis Missae, omnes laici tacent et tacendo internae orationi se dedicant*¹⁷.

Diese Beschreibung ist völlig zutreffend und umschließt einen weiten Rahmen, der eine mannigfache Gestaltung im einzelnen zuläßt. Doch besitzen wir ein Dokument, das auch die Einzelheiten deutlich beschreibt. Es ist das Promemoria des Trierer Bischofs Dr. Franz Rudolf Bornewasser *De restauratione liturgica in Germania* vom 1. Mai 1943¹⁸. In ihm wird unter anderem die Gemeinschaftsmesse im Anschluß an die Richtlinien des Liturgischen Referates von 1942 genauestens beschrieben. Alle wesentlichen Elemente, von denen oben gesprochen wurde, werden ausdrücklich erwähnt: das deutsche Ordinarium, das deutsche Proprium, die deutschen Orationen und Präfationen, das deutsche Vaterunser der Gemeinde.

Beide Beschreibungen, die Breslauer und die Trierer, umfassen, soweit wir es feststellen konnten, die gesamte z. Z. in Deutschland übliche und von den Bischöfen anerkannte Praxis mit all ihren Varianten. Sie stellen eine umfassende Unterrichtung des Hl. Stuhles dar und gehörten zu den Beratungsunterlagen der von Pius XII ad hoc bestellten gemischten Kommission, bestehend aus den Kardinälen der Ritenkongregation und der Kongregation für außerordentliche kirchliche Angelegenheiten, die am 11. November 1943 unter anderem über die deutsche Gemeinschaftsmesse und die Bet-Sing-Messe zu befinden hatte. Die

16) *Instructio*, Art. 13c.

17) Eine von Kardinal Bertram beglaubigte Kopie seines Schreibens befindet sich im Archiv des Liturgischen Institutes.

18) Eine Durchschrift befindet sich im Archiv des Liturgischen Instituts.

Antwort des Hl. Stuhles lautete: *relinquatur prudenti iudicio Ordinariorum locorum*. Einführung und Ordnung der deutschen Gemeinschaftsmesse und der Bet-Sing-Messe blieben dem klugen Ermessen der deutschen Bischöfe überlassen.

Dieses „Überlassen“ aber — so ist es die einmütige Auffassung des gesamten deutschen Episkopates, der gegen Ende des vergangenen Jahres darüber in verschiedenen regionalen Konferenzen beraten hat — wird durch den Artikel 13c der *Instructio* aufrechterhalten, so daß es an sich für die Fortführung der deutschen Sonderformen keiner neuen Privilegien bedurft hätte.

Doch bevor noch die Bischöfe schriftlich in einem offiziellen Dokument den Hl. Stuhl von ihrer Auffassung unterrichten konnten, erfolgte bereits eine neuerliche Bestätigung der deutschen Privilegien durch die höchste römische Behörde, das Heilige Offizium.

II

Das Schreiben des Hl. Offiziums vom 23. Dezember 1958

Wenngleich, wie wir gesehen haben, die *Instructio* der Ritenkongregation vom 3. September 1958 die gottesdienstlichen Sonderformen der deutschen und österreichischen Bistümer in keiner Weise in Frage stellt, so war die allgemeine Unruhe, die sofort nach der Veröffentlichung der *Instructio* entstand, dennoch verständlich und selbst die „verkürzte Berichterstattung“ erklärlich und der Presse nicht allzusehr anzukreiden; denn Gebote und Verbote der *Instructio* standen teilweise doch zu sehr in Widerspruch zum deutschen Brauch, während die Tragweite des Ausnahmeartikels 13c nur wenigen Fachleuten bekannt war. Auch wurde von bestimmter Seite — wenngleich in Unkenntnis der Rechtslage — die Weitergeltung der Privilegien bestritten.

In dieser Situation nutzten die deutschen Oberhirten, die im November und Dezember des vergangenen Jahres ad limina weilten, vorab die deutschen Kardinäle, die an Konklave und Konsistorium teilnahmen, die Gelegenheit, um mit den zuständigen römischen Behörden, zuletzt auch mit dem neuen Papst selbst die Fragen zu besprechen und ihre Auffassungen darzulegen.

In überaus dankenswerter Weise hat dann das Hl. Offizium, dem die Kompetenz über alle Fragen zusteht, welche den Gebrauch der Muttersprache in der Liturgie betreffen, anknüpfend an die mündliche Vorsprache¹⁹ von Kardinal Frings im November, die Initiative ergriffen und in seiner Plenarsitzung vom 3. Dezember 1958 ein von größtem Wohlwollen gegenüber den deutschen Bistümern getragenes, höchst bemerkenswertes Dekret verabschiedet, das am 11. Dezember von Papst Johannes XXIII bestätigt und in einem Schreiben des Hl. Offiziums vom 23. Dezember 1958 an Kardinal Frings den deutschen Bischöfen

19) Es handelt sich unseres Wissens nicht um ein Schreiben, wie die Herderkorrespondenz 13 (März 1959) 266 berichtet.

mitgeteilt wurde. Es besteht Klarheit darüber, daß dieses Dekret für alle Diözesen gilt, die 1943 zur Fuldaer Bischofskonferenz gehörten, und damit auch für die österreichischen Bistümer²⁰. Aus diesem Schreiben²¹ ist folgendes hervorzuheben:

1. Die 1943 den deutschen Bischöfen gewährten Vollmachten werden nun zum erstenmal in einem amtlichen römischen Schreiben als privilegia gekennzeichnet.
2. Der Vorgang von 1943 mit seiner ganzen Kompliziertheit wird in geradezu klassischer Weise zusammengefaßt in die Formel: prudenti arbitrio Ordinarium locorum remittebatur ordinatio modi Sacro adassistendi.
3. Diese Vollmacht wird auch für die Zukunft anerkannt.

Die Vollmacht ist ganz allgemein gefaßt. Trotzdem hat sie natürlich ihre Grenzen. Indes sind die Bischöfe nicht in jeder Einzelheit an den Status quo, d. h. an ihre eigenen Richtlinien von 1942, gebunden. Im Rahmen der gegebenen Konzessionen, der an den römischen Dokumenten und den dazugehörigen, z. T. nicht veröffentlichten Schreiben abzulesen ist, sind die Bischöfe frei, ihre eigenen Richtlinien weiter zu entwickeln und der jeweiligen Situation anzupassen.

Im Anschluß an die Veröffentlichung des Schreibens des Hl. Offiziums in den kirchlichen Amtsblättern haben die Bischöfe bereits vielfach eine Erklärung abgedruckt des Inhalts, daß ihre Anweisungen bzgl. deutsches Hochamt, Bet-Sing-Messe und Gemeinschaftsmesse, wie sie in den verschiedenen bischöflichen Weisungen und in den Diözesan-Gesang- und Gebetbüchern festgelegt sind, auch nach der Instructio der Ritenkongregation in Kraft bleiben²². Sie haben jedoch zugleich bereits den Auftrag erteilt, eine Neufassung ihrer Richtlinien von 1942, welche die Instructio der Ritenkongregation und die nunmehr neu bestätigten deutschen Privilegien harmonisch vereinigen soll, vorzubereiten und zur gegebenen Zeit zur Approbation vorzulegen.

III

Das Schreiben des Hl. Offiziums vom 11. Februar 1959

Von alters her werden namentlich in Deutschland bei der Missa cantata jeglichen Grades, vielfach auch beim Pontifikalamt, im Anschluß an das Evangelium (oder auch an das Credo) die vorher lateinisch gesungenen Perikopen, Epistel

20) Diese Auskunft geht auf einen Schriftwechsel und mündliche Besprechungen mit römischen Experten zurück, nicht jedoch, wie die Herderkorrespondenz a. a. O. 270 aus einem Mißverständnis meiner Wiener Ausführungen berichtet, auf ein amtliches römisches Dokument. – Auch im vorhergehenden Abschnitt „Die Frage Latein-Volkssprache“ des genannten Berichtes der Herderkorrespondenz ist ein kleiner Irrtum zu berichtigen: Der Kongreß von Assisi hatte keine Vota; gemeint war ein Votum des Internationalen Liturgischen Studientreffens von Lugano aus dem Jahre 1953.

21) Siehe LJ 9 (1959) 120.

22) A. a. O.

und Evangelium, in der Muttersprache verlesen. Die Erlaubtheit dieses Brauches steht außer jeder Diskussion. Die Autoren betrachten die muttersprachliche Wiederholung der Lesungen an dieser Stelle als eine erlaubte „Unterbrechung“ der Meßliturgie²³.

Nun hat es sich seit etwa 20 Jahren mehr und mehr eingebürgert, an Stelle der en-bloc-Wiederholung beider Meßperikopen nach dem Evangelium die muttersprachliche Verkündigung der Epistel unmittelbar an deren lateinischen Gesang anzufügen. Namhafte Autoren und auch manche Bischöfe standen und stehen auf dem Standpunkt, daß dieser doppelten „Unterbrechung“ der Meßliturgie zum Zweck der Verkündigung der Lesungen in der Muttersprache ebenso wenig im Wege stehe wie der einmaligen nach dem Evangelium. Andere bezweifelten das. Wie wir in wiederholten Gesprächen feststellen konnten, sind auch die Konsultoren römischer Kongregationen in dieser Frage keineswegs einer Meinung. Um der Unsicherheit ein Ende zu bereiten, und nachdem bereits die Bischöfe Frankreichs, Belgiens und anderer Länder vorausgegangen waren, entschlossen sich auch die deutschen Bischöfe bei der Fuldaer Bischofskonferenz 1958, die Frage dem Hl. Stuhl zur Entscheidung vorzulegen und ein Indult zu erbitten. Durch die Sedisvakanz verzögerte sich die Eingabe. Sie trägt das Datum vom 23. November 1958.

Am 11. Februar 1959 erfolgte die Antwort des Hl. Stuhles²⁴. Das Hl. Offizium entsprach der Bitte genauso, wie sie gestellt war: iuxta preces, so daß nun kein Zweifel mehr über die Erlaubtheit der muttersprachlichen Wiederholung der Meßperikopen durch den Zelebranten oder die Ministri selbst unmittelbar nach der lateinischen Verkündigung besteht. Darüber hinaus erklärt man in römischen Kreisen, daß durch das Indult des Hl. Offiziums die Wiederholung der Perikopen in der Muttersprache, die, wie gesagt, bisher rechtlich als „Unterbrechung“ der Liturgie anzusehen war, nun selber Liturgie geworden sei.

Das Indult gilt: in missis cantatis sive in lectis. Missa cantata ist hier noch in einem allgemeinen Sinne zu verstehen. Der Terminus entspricht inhaltlich dem neueren Terminus der Instructio: Missa in cantu.

Was den muttersprachlichen Vortrag der Lesungen in der Missa lecta betrifft, hat der Priester nun zwei Möglichkeiten. Er kann sie — gemäß dem Dekret des Heiligen Offiziums — selbst vortragen, nachdem er sie vorher lateinisch gelesen hat, oder er kann sie — gemäß der Instructio der Ritenkongregation — wie bisher von einem Lektor sogleich deutsch vortragen lassen, während er sie selbst leise lateinisch liest.

23) Vgl. etwa *Noldin*, *Summa theologiae moralis*, Innsbruck 1930 n. 214, 2.

24) Siehe LJ 9 (1959) 121.

In der einfachen Missa cantata ist es bei uns weithin üblich, daß der Priester die Epistel nicht singt, sondern — wie das die Rubriken ausdrücklich gestatten²⁵ — lediglich liest, während gleichzeitig ein Lektor sie in der Muttersprache verkündet. Dieser Brauch stand nicht zur Diskussion und wird auch durch das Indult nicht berührt.

Das Indult stellt noch nicht die Erfüllung der Voten von Frankfurt, Lugano und München nach einer unmittelbaren Verkündigung der Meßperikopen in der Muttersprache, ohne daß sie vorher lateinisch gelesen oder gesungen werden müßten, dar. Die Gründe, die zu diesen Voten geführt haben, bestehen nach wie vor weiter. Vielleicht ist das Indult eine notwendige Vorstufe zu ihrer Gewährung²⁶.

25) Missale Romanum, Rit. serv. VI 8.

26) Hier wäre nun eigentlich der Kommentar eines „vierten römischen Dokumentes“ anzuschließen, nämlich die Antwort der Ritenkongregation auf die ebenfalls auf den 23. November 1958 zu datierende Anfrage des deutschen Episkopates betr. ausschließlichen Gebrauch der Volkssprache bei bestimmten Lesungen der Großen Woche. Die am 9. März 1959 erfolgte Antwort der Ritenkongregation: Pro gratia ad experimentum, ad annum, lag jedoch bei Abschluß dieses Artikels noch nicht vor. Das Dokument selber siehe LJ 9 (1959) 121.

DAS GEGENWÄRTIGE GESCHICHTSBILD VOM GREGORIANISCHEN GESANG

Von Joseph Smits van Waesberghe

Es ist nicht leicht, auf knappem Raum einen Überblick über den Stand unserer Kenntnisse vom Gregorianischen Gesang zu geben. Um Mißverständnisse zu vermeiden, möchte ich zu allem Anfang vorausschicken, daß dieser Beitrag einzig über die bis Frühjahr 1957 veröffentlichten wissenschaftlichen Arbeiten handeln wird, die über die Gregorianik im strengsten Sinn geschrieben wurden. Ambrosianische und mozarabische Teilfragen, verwandte Wissenschaften, wie Kirchengeschichte, Liturgiegeschichte, die Praxis der Gregorianik und die Psalmodie in der Volkssprache mit Gregorianischer Singweise, müssen außer acht gelassen werden. Ich kann auch in wenigen Zeilen nicht völlig erschöpfend über alle Autoren und ihre Werke Rechenschaft geben und wichtige Veröffentlichungen, wie „Early Medieval Music up to 1300“ (zweiter Band der „The New Oxford History of Music“, 1954), nicht in ihren Einzelheiten behandeln.

Mein Beitrag wird nach den verschiedenen Zweigen der Wissenschaft von der Gregorianik eingeteilt sein und den Forschungsstand zu folgenden Bereichen darlegen: 1. Ursprung und Geschichte des Gregorianischen Gesangs, 2. Paläographie und rhythmische Interpretation des Gregorianischen Gesangs, 3. Hymnen, Tropen und Sequenzen, 4. die Musiktheorie des Mittelalters.

Ursprung und Geschichte des Gregorianischen Gesangs

Beim ersten internationalen Kirchenmusik Kongreß in Rom 1950 lenkte Bruno Stäblein die Aufmerksamkeit auf die Beziehungen, die zwischen der Gregorianik und dem zweiten uns überlieferten, mit dem „Gregorianischen“ eng verwandten „altrömischen“ Gesang bestehen. Stäblein, dessen musikwissenschaftliche Verdienste meines Erachtens noch nicht gebührend gewürdigt wurden (man denke nur an seine bemerkenswerten Beiträge zu „Die Musik in Geschichte und Gegenwart“), war dazu nicht von vollkommen neuen Gesichtspunkten aus vorgestoßen; zu diesem Thema haben indessen auch andere Autoren in ihren Veröffentlichungen neue und wichtige Erkenntnisse beigetragen.

Andrieu¹ hat nachgewiesen, daß wir die für die Geschichte des Gregorianischen Gesanges bedeutsame Aufzählung von Päpsten und Äbten, die an der Ausarbeitung des gregorianischen Repertoires beteiligt gewesen seien, nicht dem Johannes Archicantor von Rom (gegen 680), sondern einem fränkischen Mönch aus der

1) M. Andrieu, Les Ordines Romani du haut Moyen Age III (Louvain 1951) S. 6 ff.

Mitte des 8. Jahrhunderts verdanken. Pater Michel Huglo von Solesmes² hat die Manuskripte, in denen uns der altrömische Gesang überliefert ist, zusammengestellt. Jacques Handschin, Helmut Huckle und der Verfasser des vorliegenden Beitrags³ haben den geschichtlichen, liturgischen und melodischen Aspekt des altrömischen Gesangs studiert und sind dabei bis jetzt zu zwei verschiedenen Hypothesen hinsichtlich seines Ursprungs und seiner Verwandtschaft mit dem Gregorianischen Gesang gekommen. Die eine, die man als die Hypothese Huckes bezeichnen kann, nimmt an, daß unser Gregorianischer Gesang eine um 800 im Frankenreich entstandene Bearbeitung römischer Melodien ist; nach dieser Hypothese repräsentiert der „altrömische“ Gesang die Weiterentwicklung des Repertoires, das um 800 der Bearbeitung der fränkischen Kantoren zugrunde lag. Übrigens nennt Huckle beide Gesangsschätze „Gregorianischen Gesang“, er bezeichnet unsere heutige als die „fränkische“ und den „altrömischen Gesang“ als die „altrömische“ Überlieferung des Gregorianischen Gesangs. Neben der Hypothese von Huckle steht eine andere, die ich auf den Kongressen von Wien 1954 und Oxford 1955 verteidigt habe: Danach bestanden oder bildeten sich in Rom im 7. Jahrhundert zwei Repertorien von Gesängen, erstens jenes der Mönche der großen römischen Basilikaklöster, das wir heute Gregorianischen Gesang nennen, zweitens das der päpstlichen Schola cantorum: der „altrömische“ Gesang. Es wäre vielleicht vorzuziehen, von einem „Urgregorianischen Gesang“ zu sprechen als Vorlage des Gregorianischen Gesangs“, mag dieses letztere Repertorium nun eine fränkische Fassung sein oder nicht.

Auch von anderen Autoren existieren bemerkenswerte Beiträge zu dieser Frage. In erster Linie konnten Pater Dold und Gamber⁴ beweisen, daß das authentische Sacramentarium Gregorianum durch Gregor d. Gr. im Jahr 592 zusammengestellt wurde und daß es ausschließlich für die päpstliche Liturgie eben dieses

2) Dom M. Huglo, Le Chant „Vieux-romain“, in: *Sacris Erudiri* VI (1954) S. 96–124; vgl. *Revue Grégorienne* XXI (1952) S. 26 ff.

3) J. Handschin, La question du chant „vieux-romain“, in: *Annales Musicologiques* II (1954) S. 49 bis 60; H. Huckle, Die Entstehung der Überlieferung von einer musikalischen Tätigkeit Gregors d. Gr., in: *Die Musikforschung* VIII (1955) S. 259–264; Die Tradition des Gregorianischen Gesanges in der römischen Schola cantorum, 2. Internat. Kongreß für kath. Kirchenmusik, Wien 1954. Kongreßbericht S. 120 ff.; vgl. Die Gregorianischen Gradualweise des 2. Tons und ihre ambrosianischen Parallelen, in: *Archiv für Musikwissenschaft* XIII (1956) S. 285–314; Improvisation im Gregorianischen Gesang, in: *Kirchenmusikalisches Jahrbuch* 38 (1954) S. 5–8; Gregorianischer Gesang in altrömischer und fränkischer Überlieferung, in: *Archiv für Musikwissenschaft* XII (1955) S. 74–87; Die Einführung des Gregorianischen Gesanges in Frankreich, in: *Römische Quartalsschrift* 49 (1949) S. 172 ff. J. Smits van Waesberghe, Neues über die Schola Cantorum (2. Internat. Kongreß für kath. Kirchenmusik, Wien 1954. Kongreßbericht S. 111 ff.); The two versions of the gregorian chant. (6. Kongreß der Internat. Gesellschaft für Musikwissenschaft, Oxford 1955). H. Schmidt, Die Tractus des 2. Tons in gregorianischer und stadtrömischer Überlieferung, in: *Festschrift Joseph Schmidt-Görg zum 60. Geburtstag* (Bonn 1957) S. 283 ff.

4) K. Gamber, *Wege zum Uregregorianum* (Beuron 1956).

Jahres in Rom bestimmt war. Schließlich teilt Pater Froger von Solesmes⁵ mit, daß der Archetypus des Graduale den Stand unter Gregor III (731–741) repräsentiert. Pater Gajard⁶ rechtfertigt die These, daß die reinste Form des Gregorianischen Gesangs nicht im Zentrum karolingischer Liturgie und karolingischen Kirchengesangs, nämlich in Metz, zu finden ist, sondern in der Tradition der beneventanischen Manuskripte und dann in jenen von Südfrankreich (Aquitainen). Mit Bezug auf die Hypothese von Huckle wird die Wissenschaft auf die Frage antworten sollen, was die Ursache dafür war, daß die beste Tradition des Gregorianischen Gesangs nicht im transalpinen Zentrum mittelalterlichen Kirchengesangs in Metz liegt, sondern in der Tradition von Benevent, das den Gregorianischen Gesang unmittelbar aus Rom übernommen hat (nach 800).

Ein ganz anderes Problem, dem sich die Forschung in letzter Zeit widmete, ist das der Beziehungen des Gregorianischen Gesangs zur byzantinischen Musik. Nach Beiträgen von Handschin⁷ und Ursprung⁸ zu dieser Frage hat Wellesz⁹ in einem fast vollständigen Ausmaß die Gesänge der abendländischen Liturgie und die mit griechischem Text vergleichend studiert und gegenübergestellt. Man kann daraus die wohlfundierte Tatsache ableiten, daß von einem wirklichen Einfluß der byzantinischen Musik auf den Gregorianischen Gesang im großen ganzen nicht gesprochen werden kann. Dieser Schluß ist unabhängig von der Tatsache, daß gebietsweise ein gewisser unmittelbarer byzantinischer Einfluß ausgeübt wurde, so in den alten Liturgien Benevents und Ravennas und in den in Italien verstreuten griechischen Klöstern. Gelegentlich, bei einigen Melodien des großen gregorianischen Repertoires, fanden Entlehnungen aus dem byzantinischen Gesang statt, aber unter Angleichung an das abendländische Melos. (Ich verstehe unter „Melos“ die Folge von Tönen nach ihrer akustischen Höhe unter Abstraktion vom Rhythmus; das macht den Unterschied zwischen „Melos“ und „Melodie“ aus.) Es muß hier angemerkt werden, daß die zeitgenössische Musikwissenschaft neuerdings ihre besondere Aufmerksamkeit dem Melos in den verschiedenen musikalischen Überlieferungen zuwendet. In absehbarer Zeit darf man neue und wichtige Ergebnisse über die Beziehungen zwischen dem Gregoria-

5) J. Froger, *L'édition critique de l'Antiphonale Missarum Romain par les moines de Solesmes*, in: *Études Grégoriennes* I (1954) S. 151–157.

6) J. Gajard, *Les récitationss modales des 3e et 4e modes et les manuscrits Bénéventains et Aquitains*, in: *Études Grégoriennes* I, S. 9–45.

7) J. Handschin, *Sur quelques tropaires grecs traduits en latin*, in: *Annales Musicologiques* II (1954) S. 27–59; *Das „Doxa“ in Paris 2291 und seine Notation*, in: *Acta Musicologica* XXII (1950) S. 73 bis 77. M. Huglo, *La mélodie grecque du „Gloria in excelsis“ et son utilisation dans la Gloria XIV*, in: *Revue Grégorienne* XXIX, S. 30–36.

8) O. Ursprung, *Um die Frage der Echtheit der Missa Graeca*, in: *Die Musikforschung* VI (1953) S. 289–296.

9) E. Wellesz, *Eastern Elements in Western Chant*, in: *Monumenta Musicae Byzantinae* II (Oxford/Boston 1947); *Epilegomena zu den „Eastern Elements in Western Chant“*, in: *Die Musikforschung* V (1952) S. 131–137.

nischen Gesang und den anderen liturgischen Gesangsschätzen, auch den religiösen Gesängen der Juden, erwarten.

Ein wissenschaftlicher Fortschritt ist festzustellen auf dem Gebiet dessen, was man das Wesen des Melos im Gregorianischen Gesang nennt, vor allem in der Frage des sogenannten „germanischen“¹⁰ und „romanischen“ Choralldialekts. Er war möglich dank der modernen Erkenntnisse über die Natur des Gregorianischen Melos¹¹, die sich von der traditionellen Vorstellung von Gregorianischen Melodien, d. h. von den Strukturen der Modi, der Tetrachorde usw. frei machte. Stäblein¹² hat die Differenzierung des „germanischen“ Choralldialekts seelisch zu begründen versucht. Im Einklang mit Pater Johnner sieht er die dynamische Energie der Germanen in der germanischen Version ausgedrückt, den statischen Charakter der Romanen im romanischen Choralldialekt. Die moderne Betrachtungsweise des gregorianischen Melos sucht die Erklärung in der audio-musikalischen Entwicklung; so Aengenvoort¹³ und ich selbst in meiner Studie „A Textbook of Melody“ (S. 60–68). Es ist hier nicht der Ort, diese Frage weiterzuführen, die aufs engste mit dem Melos der Musik des Mittelalters überhaupt, wie der Sequenz, der Troubadour- und der Minnesängerlieder, verknüpft ist.

Neben diesen Neuerscheinungen wären eine Anzahl mehr oder weniger detaillierter Studien über einzelne liturgische Gesänge¹⁴, über liturgische Spiele des Mittelalters¹⁵ und über die Tradition gregorianischer Gesänge in gewissen Klö-

10) H. Sidler, Ein kostbarer Zeuge der deutschen Choralüberlieferung, in: Kirchenmusikalisches Jahrbuch 34 (1950) S. 9–15. Die Tradition von St. Gallen im 10.–12. Jh. gibt als Tenor des 3. Tons *si* und nicht *do*; vgl. E. Cardine, La corde récitative du 3e ton psalmodique, in: Études Grég. I, S. 52.

11) H. Smits van Waesberghe, A Textbook of Melody, in: American Institute of Musicology, Miscellaneous 2 (1955).

12) B. Stäblein, Der römische Choral im Norden, in: Die Musik in Geschichte und Gegenwart III, Sp. 274.

13) Vgl. J. Aengenvoort, Quellen u. Studien zur Geschichte des Graduale monasteriense (Regensburg 1955) S. 149 ff.

14) H. Huckle, Musikalische Formen der Officiumsantiphonen, in: Kirchenmusikalisches Jahrbuch 37 (1953) S. 7–33.

A. L. Gabriel, The O-Antiphons Celebration in a mediaeval College, in: Scriptorum IX (1955) S. 217–221.

Dom L. Brou, L'Alleluia dans la liturgie mozarabe Étude liturgico-musicale d'après les manuscrits de chant (Sonderdruck aus Anuario musical del Instituto Espanol des Musicologia des C. S. I. C., VI [1951]). C. Gay, Comment enrichir le répertoire des pièces chantées aux messes pour les défunts, in: Ephemerides Liturgicae LXX (1956) S. 338–348. B. Opfermann, Die Liturgischen Herrscherakklamationen im Sacrum Imperium des Mittelalters (Weimar 1953). E. Wellesz, Gregory the Great's Letter on the Alleluia, in: Annales Musicologiques II (1954) S. 7–26.

15) E. A. Schuler, Die Musik der Osterfeiern, Osterspiele und Passionen des Mittelalters (Kassel-Basel 1951); Jos. Smits van Waesberghe, A Dutch Easter Play, in: Musica Disciplina VII (1953) S. 15–37; Das Nürnberger Osterspiel, in: Festschrift Joseph Schmidt-Görg (Bonn 1957) S. 303–308. K. Dreimüller, Die Musik im geistlichen Spiel des späten deutschen Mittelalters, dargestellt am Alsfelder Passionsspiel, in: Kirchenmusikalisches Jahrbuch 34 (1950) S. 27–34. J. Poll, Ein Osterspiel, enthalten in einem Prozessionale der Alten Kapelle in Regensburg, in: Kirchenmusikalisches Jahrbuch 34 (1950) S. 35–40.

stern oder Städten¹⁶ anzufügen. Gindele¹⁷ und Van Dijk¹⁸ haben eine Studie über die ursprüngliche Ausführung der Psalmodie veröffentlicht; am aufschlußreichsten darüber sind die Formulierungen der berühmten „Instituta Patrum“, die zwar nicht sehr alt, wie Gerbert meinte, aber doch ins 13. Jahrhundert zurückgehen¹⁹. Über die Vortragsweise der Psalmodie und insbesondere über die Geschichte des Begriffes „Antiphon“ in der Entwicklung des frühchristlichen Gesanges zum Gregorianischen Gesang hat Huckle gehandelt²⁰.

Notenschrift und rhythmische Interpretation des Gregorianischen Gesangs

Zur Paläographie des Gregorianischen Gesanges sind an erster Stelle einige Neuerscheinungen von größter Bedeutung zu nennen, nämlich Faksimile-Ausgaben von Meß- und Offiziumsgesangsbüchern: Das Antiphonarium von Mont-Re-naud (*Paléographie Musicale*, Bd. XVI)²¹, das „Troparium Sequentiarum Nonantulanum“²² und das „Antifonario visigótico mozárabe de la Catedral de León“²³.

Nach meiner Ansicht leidet die gregorianische Paläographie seit ihren Anfängen bis heute unter der gleichen Schwierigkeit: sie will die Lösung eines Problems vorantreiben, das nicht gelöst werden kann, solange noch andere Probleme der

16) A. Kellner, Musikgeschichte des Stiftes Kremsmünster (Kassel 1956). R. Ewerhart, Die Handschrift 322/1994 der Stadtbibliothek Trier (15. Jh.) als musikalische Quelle. Dissertation (Köln 1953). J. Aengenveert, Quellen und Studien zur Geschichte des Graduale Monasteriense (Regensburg 1955). Dom M. Huglo, Die Adventsgesänge nach den Fragmenten von Lucca (8. Jh.), in: Kirchenmusikalisches Jahrbuch 35 (1951) S. 10–15. H. Sidler, Siehe Anmerkung 11, eine Beschreibung des Graduale Codex 807 aus Graz aus dem 12. Jh. R. Hesbert, La restitution critique des mélodies Grégoriennes et les manuscrits de Klosterneuburg. 2. Internat. Kongreß für kath. Kirchenmusik, Wien 1954. Kongreßbericht S. 124–126. U. Franca, Antiphonale-Lectionarium Monasterii Fontis Avellanae. Ebd. S. 129–137. W. Lipphardt, Ein Quedlinburger Antiphonar des 11. Jhs., in: Kirchenmusikalisches Jahrbuch 38 (1954) S. 13–24. Das Antiphonar wurde nicht, wie J. Wolf annahm, in Halberstadt, sondern 1018 für ein Nonnenkloster in Quedlinburg geschrieben. Dom M. Huglo, Vestiges d'un ancien répertoire musical de Haute-Italie (Kongreßbericht, Wien 1954, S. 142–145).

17) C. Gindele, Doppelchor und Psalmvortrag im Frühmittelalter, in: Die Musikforschung VI (1953) S. 296–300.

18) S. J. P. van Dijk, Medieval terminology and methods of psalmsinging, in: Musica Disciplina VI (1952) S. 7–26.

19) M. Gerbert, Scriptores eccl. de Musica, I. Vgl. J. Smits van Waesberghe, Muziegeschiedenis der Middeleeuwen II (Tilburg 1942–1947) S. 197 ff.

20) H. Huckle, Die Entwicklung des frühchristlichen Kultgesanges zum Gregorianischen Gesang, in: Römische Quartalschrift 48 (1953).

21) L'Antiphonaire du Mont-Renaud, in: Paléographie Musicale XVI (Solesmes 1955).

22) Troparium Sequentiarum Nonantulanum, Cod. Casanat, 1741, in: Monumenta Lyrica Medii Aevi Italica; I. Latina (Modena 1955).

23) Antifonario Visigótico mozárabe de la Catedral de León, in: C. S. I. S.-Instituto Espanol de Musicologia (Madrid-Barcelona-León 1953).

Lösung harren. Man versucht das ungeheure Problem der echten, ursprünglichen Vortragsweise einer Lösung zuzuführen und vernachlässigt dabei den Weg, den Baralli wiederum aufgewiesen hat; nämlich den der Einzelstudien über den ursprünglichen Vortrag nach Tonhöhe, Rhythmus und nach der Wiedergabe der wichtigsten Zierneumen, wie Quilisma, Salicus, Trigon, Virga strata, Pes quasus, Oricus usw. Man will also eine Synthese vorantreiben und vernachlässigt dabei die meines Erachtens unentbehrliche Erforschung der Einzelheiten. Und das ist zu bedauern, weil ein Nichtfachmann gegenwärtig nicht unterscheiden kann, ob es sich jeweils um persönliche Hypothesen oder um geschichtliche Gewißheit handelt. Wir Musikologen wissen, daß vorläufig jede Bestimmung „des“ Rhythmus, jede Beschreibung „einer“ ursprünglichen Interpretation nicht mehr als eine Hypothese ist und daß vom wissenschaftlichen Standpunkt aus jede praktische Wiedergabe nur einen Kompromiß darstellen kann. Mit Ausnahme vielleicht der syllabischen Gesänge gibt es keinen Zweifel darüber, daß noch viel Zeit vergehen wird, bis wir uns ein historisch getreues Bild des Vortrags der neumatichen und melismatischen Gesänge machen können — wenn überhaupt jemals, wie ich kritisch hinzufügen möchte. Wenn man doch dahin gelangen sollte, werden es nicht die Musikwissenschaftler, sondern die Künstler sein, die die Entscheidung darüber treffen, ob die als authentisch erwiesene Interpretation den gültigen Vorstellungen von künstlerischer Schönheit, von liturgischer Würde und von praktischer Darbietungsmöglichkeit entspricht. Aus ebendiesem Grund sind unsere Aufführungen Kompromisse, die nur zum Teil auf einem geschichtlichen Fundament beruhen. So wie man einerseits die Notwendigkeit nicht leugnen kann, in der Stille des Arbeitszimmers die authentische Vortragsweise des Gregorianischen Gesangs zu erforschen, so ist es andererseits doch nicht gerechtfertigt, die hypothetischen Ergebnisse als geschichtliche Wahrheiten auszugeben. In der Vergangenheit hat man zu diesem Punkt These über These aufgestellt, und fast alle sind in der Vergessenheit verschwunden: das sollte zur Klugheit mahnen!

Die wichtigste Hypothese der letzten Jahre ist die von Jammers²⁴, dessen Theorien die Kritik von Pater Kunz²⁵ überdauerten; es ist hier nicht der Ort, dieses Thema weiterzuführen. In verschiedenen Veröffentlichungen²⁶ bringt Pater de

24) J. Jammers, Struktur und Vortrag im Gregorianischen Choral, in: Kirchenmusikalisches Jahrbuch 35 (1951) S. 16–31; ders., Gregorianische Studien, in: Die Musikforschung V (1952) S. 24–37; vgl. ders. in: Die Musikforschung VII (1954) S. 68–70.

25) L. Kunz, Dürfen die Melodietöne des Gregorianischen Chorals gezählt werden?, in: Die Musikforschung V (1952) S. 332–336; ders., Herkunft und Bedeutung des Episoms, in: Kirchenmusikalisches Jahrbuch 38 (1954) S. 8–13; ders., Textrhythmus und Zahlenkomposition in frühen Sequenzen, in: Die Musikforschung VIII (1955) S. 403–411; ders., Beda über reinrhythmischen und gemischtrhythmische Liedtexte, in: Kirchenmusikalisches Jahrbuch 39 (1955) S. 3–10.

26) J. Vos und F. de Meeus, La notation neumatique et la tradition rythmique grégorienne, in: Scriptorium IX (1955) S. 222–245. F. d. Meeus, Le problème de la rythmique grégorienne, in: Acta Musicologica XXVIII (1956) S. 164–176.

Meeus den Standpunkt von Abbé Vos zur Frage des Choralvortrags zur Kenntnis; man wird weitere Veröffentlichungen abwarten müssen, ehe man sich dazu äußern kann. Ein weiteres Werk, das hier zu erwähnen wäre, obwohl es mehr in die Reihe der Detailstudien gehört, ist das von Lipphardt²⁷ über das „Punctum“ und den „Pes“ im Manuskript von Laon 239. Außerdem sind die Studien von Jammers²⁸ über die paläo-fränkische Neumenschrift (ein von Handschin eingeführter Ausdruck²⁹) zu erwähnen.

Einige bedeutsame Einzelstudien lassen das Rhythmusproblem völlig beiseite. Dazu wäre vor allem zu nennen der Bericht von Pater Benoit-Castelli und Pater Huglo von Solesmes³⁰ über die Heimat der sogenannten Notation von Chartres, die nicht aus Chartres zu stammen scheint, sondern wohl eine bretonische Neumenschrift ist, die sich auch in Südengland findet. Pater Huglo³¹ hat mit der Zusammenstellung der Neumennamen und der Vorlage eines kritischen Textes dazu eine weitere paläographische Studie gleicher Art vorgelegt. In den „Études Grégoriennes“, deren weitere Bände die Musikwissenschaft ungeduldig erwartet, studiert Pater Cardine³² den Bedeutungsunterschied zwischen „iusum“ und „inferius“ in den Neumen von St. Gallen.

Im gleichen Band der Études Grégoriennes hat Solange Corbin de Manguo³³ mit der Darstellung der Neumen in der Buchmalerei des 9. Jahrhunderts ein Thema behandelt, das schon immer das Interesse der Forschung fesselt, nämlich das der ältesten erhaltenen Aufzeichnungen von Neumen überhaupt. Wenn wir jetzt eine Studie von Leo Schrade über die Neumen in einer Handschrift der Bibliothek der Yale-University erwarten, so glaube ich meinerseits, die ältesten Neumen gefunden zu haben, die etwa um 800 geschrieben sind³⁴.

Hinsichtlich der Neumenschrift in der Abtei Reichenau hat Rudolf Stephan³⁵ die wichtige Mitteilung gemacht, daß die Augsburger Schule hier einen bedeutenden Einfluß geübt hat und daß sich die Neumen vom Metzger Typ häufig in den

27) W. Lipphardt, Punctum und Pes im Cod. Laon 238, in: Kirchenmusikalisches Jahrbuch 39 (1955) S. 10–41.

28) E. Jammers, Die Essener Neumenhandschriften der Landes- und Stadtbibliothek Düsseldorf (Ratingen 1952); ders., Die Paleofränkische Neumenschrift, in: Scriptorium VII (1953) S. 235–259.

29) J. Handschin, Eine alte Neumenschrift, in: Acta Musicologica XXII (1950) S. 69–97.

30) G. Benoit-Castelli und M. Huglo, L'Origine Bretonne du Graduel No. 47 de la bibliothèque de Chartres, in: Études Grégoriennes I (1954) S. 173–178.

31) M. Huglo, Les noms des neumes et leur origine, in: Études Grégoriennes I, S. 53–67.

32) E. Cardine, Les sens de „iusum“ et „inferius“, in: Études Grégoriennes I (1954) S. 159–160.

33) S. Corbin de Manguose, Les représentations de neumes dans les livres peints au IX^e siècle, in: Études Grégoriennes I, S. 170–171; ders., Un Essai sur la musique religieuse portugaise au moyen âge (1100–1385), (Paris 1952).

34) Das heißt die Neumen vom Ende des 8. Jhd. in Hs. 12 aus St. Gallen, S. 231. Außerdem schreibt der Kleriker Engyldeo in Regensburg zwischen 817 und 848 (unter dem Abt Baturich) den Text und die Neumen der Sequenz „Psalle modulamina“ in Clm. 9543, fol. 199 v.

35) R. Stephan, Aus der alten Abtei Reichenau, in: Archiv für Musikwissenschaft 13 (1956) S. 62–76; vgl. Kongreßbericht Lüneburg 1950 (1952) S. 68.

Handschriften von Augsburg finden. Ich habe bereits zum erstenmal die Aufmerksamkeit auf einen gemischten Neumentyp von Metz und St. Gallen in den Handschriften der Gegenden um Rhein und Mosel gelenkt³⁶. Es ist bemerkenswert, daß man auch in den Notenschriften von Nord- und Mittelitalien eine Mischung dieser beiden Neumentypen beobachten kann, wenn auch mit einem anderen Ergebnis.

Bezüglich der älteren und neueren Interpretationsversuche der linienlosen Neumen in Handschriften von St. Gallen³⁷ sollte die Wissenschaft meines Erachtens noch skeptisch abwarten.

Hymnen, Tropen und Sequenzen

Auf dem Gebiet der Hymnenforschung sind nicht mehr als drei Werke zu erwähnen. Bruno Stäblein³⁸ danken wir die Veröffentlichung — ob verfrüht oder vollkommen fundiert, das läßt sich noch nicht beurteilen — des ersten Teils einer kritischen Hymnenausgabe, Pater Huglo die Beschreibung eines Prosars von Nevers (aus dem 12. Jahrhundert, in einer privaten Sammlung aufgefunden) und schließlich Pater Hesbert³⁹ die Faksimileausgabe eines Prosars von Sainte-Chapelle. Man wird übrigens bedauern, daß man in der Musikwissenschaft der letzten Jahre der Hymnologie und Tropologie⁴⁰ relativ geringe Aufmerksamkeit geschenkt hat; die Musikwissenschaft befindet sich hier in einem Rückstand von mehreren Jahren gegenüber den Ergebnissen der lateinischen Philologie. Ich möchte das Augenmerk ganz betont darauf lenken, daß die katholischen Musikwissenschaftler auf diesem Gebiet über ihren Forschungen sitzen, daß aber ihre Zahl in Anbetracht des Ausmaßes der Arbeit allzu beschränkt ist.

Es ist wichtig, den Fortschritt zu skizzieren, der auf dem Gebiet der Sequenzen, ihrer Herkunft und ihrer ursprünglichen Interpretation gemacht worden ist.

36) J. Smits van Waesberghe, Die Mosa-Rheno-Mosellanische Neumenschrift (Referat auf dem internationalen musikwissenschaftlichen Kongreß [Wien 1956]).

37) E. Jammers, Das mittelalterliche deutsche Epos und die Musik, in: Heidelberger Jahrbuch (1956); J. Müller-Blattau, Zur Erforschung des einstimmigen deutschen Liedes im Mittelalter, in: Die Musikforschung X (1957) S. 107–113.

38) *Monumenta Monodica Medii Aevi I*, Hymnen (I): Die mittelalterlichen Hymnenmelodien des Abendlandes, hrsg. von B. Stäblein (Kassel-Basel 1956).

39) *Le Prosaire de la Sainte-Chapelle*, in: *Monumenta Musicae Sacrae I*, Collection de manuscrits et d'Études publiée sous la direction de Dom Hesbert (Macon 1952).

40) W. Irtenkauf, Das neuerworbene Weingartner Tropar der Stuttgarter Landesbibliothek (Cod. brev. 160), in: Archiv für Musikwissenschaft XI (1954) S. 280–295. J. Handschin, Sur quelques tropaires grecs traduits en Latin, in: Annales Musicologiques (1954) S. 27–60. H. Husmann, Die älteste erreichbare Gestalt (St. Gallen 382) des St. Galler Tropariums, in: Archiv für Musikwissenschaft XIII (1956) S. 25–41.

Freilich steht hier die Musikwissenschaft vor der Schwierigkeit, eine allgemein anerkannte Terminologie zu finden. Ähnlich wie im Mittelalter wird den Begriffen Tropus, Prosa, Prosula, Sequela, Sequenz, sogar Vers, ein ganz verschiedener Sinn unterlegt, und es ist nicht selten, daß man eine ganze Weile in einem Werk lesen muß, bis man weiß, was der Autor beispielsweise unter Tropus versteht. Wäre es nicht am Platze, diese Schwierigkeiten zu beseitigen, indem man der Unterscheidung von Blume und Bannister⁴¹ zwischen Sequela und Sequentia sowie der von Husmann⁴² zwischen Prosa und Prosula folgt? Die *Sequela*e sind dann ausschließlich die *Distinctiones*, die Abschnitte (*simplices* oder *duplicatae*) oder auch die Gesamtheit der *Distinctiones* in den *Melodiae longissimae*⁴³ des (zweiten) *Alleluja-Jubilus*. Die mit einem Text versehenen Sequelae sind die *Sequentiae* oder Sequenzen, während dann *Prosae* nur die Sequenztexte ohne Musik bedeuten. Der Terminus *Tropus* wird dann einzig für die durch Einführungen und Einschiebungen ausgestalteten Gregorianischen Gesänge verwendet, während der Name *Prosulae* den syllabischen Gesängen vorbehalten bleibt, die durch die Unterlegung von Texten unter die Töne eines *Melisma* entstehen. Dieser Terminologie sollte folglich auch bei der Benennung von Faszikel- und Handschriftensammlungen eingehalten werden, so daß es bei der Kennzeichnung eines Faszikels *sequelarum* oder *troporum*, eines *Sequelarium*, *Sequentiarium*, *Troparium* oder *Prosarium* keinen Irrtum mehr geben könnte.

Kehren wir zu unserem Ausgangspunkt zurück: zu der wichtigen Forderung betreffend das Studium des Ursprungs und der ursprünglichen Vortragsweisen der Sequenz⁴⁴. Husmann⁴⁵ stellt fest, daß in der sogenannten ersten Periode der Sequenz die Sequela ohne Text vom Chor unter der Direktion des Leiters der Schola auf dem Vokal a gesungen wurden, und zwar nach jedem der von einem Solisten vorgetragenen Sequenzverse. Nachdem also der Solist den Sequenzvers gesungen hat, singt der Chor auf „a“ die entsprechende Sequela. Diese bemerkenswerte Vortragsweise wurde bis ins 11. und 12. Jahrhundert, stellenweise bis ins 13. Jahrhundert praktiziert. Husmann stützt sich indessen, was diese wichtige Entdeckung betrifft, ausschließlich auf die Texte von St. Gallen. Wenn er den Inhalt der Texte und besonders die Beziehung des Grundtextes zu den neuen Texten von Prosulae und Prosae (besonders den französisch-englischen) wie auch die Beziehung der Textform zu Phrasierung und Akzentuation der Melodien beachtet hätte, so hätte sich ergeben, daß Prosulae und Sequenzen nicht

41) C. Blume und H. Bannister, Liturgische Prosen erster Epoche, in: *Analecta Hymnica* LIII (Leipzig 1911).

42) H. Husmann, Sequenz und Prosa, in: *Annales Musicologiques* II (1954) S. 61–91.

43) Notker der Stammler in seinem Brief an Luithard von Verceil (ca. 885).

44) B. Stäblein, Alleluja, in: *Die Musik in Geschichte und Gegenwart* I, Sp. 331–350.

45) H. Husmann, Sequenz und Prosa, in: *Annales Musicologica* II (1954) S. 61–91; ders., Die St. Gallener Sequenztradition bei Notker und Ekkehard, in: *Acta Musicologica* XXVI (1954) S. 6–18.

abwechselnd, sondern gleichzeitig von Solist(en) und Chor oder Schola vorge-
tragen wurden, also gleichzeitig Prosula oder Sequenzvers und Melisma oder
Sequela⁴⁶.

Erwähnt seien schließlich noch einige Veröffentlichungen, die sich der Form, der
Akzentuierung oder dem Rhythmus, der Tonalität und dem Melos der Sequen-
zen widmen; sie beweisen freilich meines Erachtens, daß diese Studien erst an
ihrem Anfang stehen⁴⁷. Eine Übersicht über die regionalen Sequenzenrepertorien
stammt von Thilde Thelen für den Kölner Raum, von H. de Goede⁴⁸ für die
Kirchenprovinz der Niederlande.

Musiktheorie des Mittelalters

Die kritischen Ausgaben mittelalterlicher Musiktraktate nehmen an Zahl von
Jahr zu Jahr zu. Kürzlich sind erschienen: das *Speculum musicae, liber primus*,
herausgegeben von R. Bragard⁴⁹, dann der *Micrologus* des Guido von Arezzo
und jüngst die dazugehörigen Kommentare, der *Liber Argumentorum et Spe-*
cierum, der *Metrologus* und der *Commentarius anonymus in Micrologum*, von
mir selbst bearbeitet⁵⁰. Daneben wird in Köln unter der Leitung von K. G. Fel-
lerer eine bewunderungswerte Aktivität in der Edition von Abhandlungen und
Kirchenmusik aus den Rheinlanden entfaltet⁵¹.

46) J. Smits van Waesberghe, Over het ontstaan van sequens en prosula en ebider oorspronkelijke uitvoeringswijze, Festschrift zum 60. Geburtstag Prof. Dr. K. Ph. Bernet Kempers, Orgaan K. N. T. V. XII (1957) S. 50–57.

47) B. Stäblein, Von der Sequenz zum Strophenlied, in: Die Musikforschung VII (1954) S. 257–268; E. Jammers, Rhythmische und tonale Studien zur älteren Sequenz, in: Acta Musicologica XXIII (1951) S. 1–40; G. Vecchi, Il „Planctus“ di Gudino di Luxeuil, in: Quadrivium I (1956) S. 19–41.

48) Th. Thelen, Kölner Sequenzen, in: Kirchenmusikalisches Jahrbuch 34 (1950) S. 15–34; H. de Goede, Die Sequenzen der mittelalterlichen Diözese Utrecht, Diss. Rom 1951 (Lichtdruck).

49) R. Bragard, Jacobi Leodiensis Speculum Musicae I, in: Corpus Scriptorum de Musica III. American Institute of Musicology (Rom 1955); vgl. Musica Disciplina VII (1953) S. 59–104.

50) J. Smits van Waesberghe, Guidonis Aretini Micrologus, in: Corpus Scriptorum de Musica IV, American Institute of Musicology (Rom 1955); Johannis Affligemensis De Musica cum Tonario, in: Corpus Scriptorum de Musica I (1950); Aribonis de Musica, in: Corpus Scriptorum de Musica II (Rom 1951); Expositiones in Micrologum Guidonis: Liber Argumentorum, Liber Specierum, Metrologus, Commentarius in Micrologum Guidonis Aretini, in: Musicologica Medii Aevi (Amsterdam 1957); Cymbala, in: Bells in the Middle Ages, American Institute of Musicology (Rom 1951); G. Vecchi, Su la composizione del *Pomerium* di Marchetto da Padova e la *Brevis Compilatio*, in: Quadrivium I (1956) S. 153–205.

51) Es handelt sich um eine von K. G. Fellerer herausgegebene Reihe von Veröffentlichungen „Beiträge zur Rheinischen Musikgeschichte“. Vgl. besonders Bd. 6, Beiträge zur Musikgeschichte der Stadt Aachen (1954); Bd. 13, Nikolaus Wollick (1480–1541) und sein Musiktraktat von K. W. Niemöller (1956); Bd. 14, Beiträge zur Geschichte der Musik am Niederrhein (1956); Bd. 16, Geschichte des Solinger Chorwesens, von R. Haase (1956).

Gerberts Version des bedeutenden Musiktraktats von Hucbald ist von Pater Rembert Weakland OSB⁵² berichtigt worden. Henri Potiron⁵³ hat die alphabetische Notation Hucbalds in einer Studie über die griechische Notation und Boethius behandelt; und ich selbst habe eine Studie über die alphabetischen Notationssysteme im Mittelalter vorgelegt⁵⁴. Hinsichtlich der *Musica Enchiriadis* konnte ich feststellen, daß der Verfasser Hoger, Graf von Laon und Abt von Saint-Amand, und der Titel nicht *Musica Enchiriadis* war, sondern *Enchirias de Musica, Scholica Enchiriadis*⁵⁵. Über den größten der mittelalterlichen Musikpädagogen, Guido von Arezzo, ist nach der Veröffentlichung „De musico-pedagogica et theoretico Guidone Aretino“⁵⁶ und nach der Dissertation von Oesch⁵⁷ einstweilen nichts entscheidend Neues geschrieben worden.

Wenn ich schließlich noch die Aufmerksamkeit auf die kürzlich von Jacques Chailley erschienene Studie über den Mythos der griechischen Tonarten⁵⁸ lenke, so begeben sich schon von einem Gebiet weg in die Musiktheorie der Griechen. Ich zitiere trotzdem diesen wichtigen Beitrag, weil er mir erlaubt, nach den vielen Jahren, in denen ich mich der Musiktheorie des Mittelalters gewidmet habe, eine Bilanz über das Ergebnis meiner Studien zu ziehen (und diesen Abriss zugleich zu beenden).

Ich habe mich mit der Theorie des Mittelalters vor allem beschäftigt, um ein zutreffendes Bild vom Gregorianischen Gesang, seiner Tonalität, der Struktur seiner Modi und seines Melos, seinen Beziehungen zum Melos anderer liturgischer Gesangsüberlieferungen und der profanen Musik des Mittelalters, von seinem Vortrag usw. zu gewinnen. Trotz der Ergebnisse von Studien wie denen Potirons⁵⁹ und Armand Machabey⁶⁰ muß ich für meine Person eingestehen, daß das Studium der Musiktheoretiker im Hinblick auf die Erforschung des lebendigen Organismus des Gregorianischen Gesangs eine große Enttäuschung war. Die Musiktheoretiker des Mittelalters gaben ja im allgemeinen nicht die Theorie

52) R. Weakland, OSB., Hucbald as Musician and Theorist, in: The Musical Quarterly XLII (1956) S. 66–84.

53) H. Potiron, Origine de la notation alphabétique, in: Revue Gregorienne (1952) S. 234–239.

54) J. Smits van Waesberghe, Waarom werd voor de fundamentele toon van ons toonstelsel de derde letter C en niet de eerste letter A gekozen? in: Orgaan K. N. T. V. (1956) S. 41–49.

55) Ich habe darauf in meinen Gastvorlesungen an der Universität Köln (1955), an der Sorbonne und an der Universität Bonn (1956) hingewiesen.

56) J. Smits van Waesberghe, De Musico-Pedagogico et Theoretico Guidone Aretino eiusque Vita et Moribus, hrsg. durch das Comitato Nazionale per le onoranze a Guido d'Arezzo (Firenze 1953); The musical notation of Guido of Arezzo, in: Musica Disciplina V (1951) S. 15–53.

57) H. Oesch, Guido von Arezzo (Bern 1954).

58) J. Chailley, Le mythe des modes grecques, in: Acta Musicologica XXVIII (1956) S. 137–163.

59) H. Potiron, L'origine des Modes Grégoriennes (Paris 1948); Les Modes Grecques Antiques (Paris 1950).

60) A. Machabey, Genèse de la Tonalité Musicale Classique des Origines au XV^e Siècle (Paris 1955); La Notation Musicale (Paris 1952); Tinctoris, Terminorum Musicae Diffinitorium (Paris 1950).

einer lebendigen musikalischen Praxis, wie etwa eine Lehre von der Harmonie oder vom Kontrapunkt, sie entwickelten vielmehr eine Theorie über die griechisch-römische Musiktheorie des Boethius, des Martianus Capella, des hl. Augustinus und einiger anderer. Abgesehen von gewissen Einzelheiten führt die mittelalterliche Musiktheorie die Musikwissenschaft in eine Sackgasse, insofern nämlich, als eine rein theoretisch aufgebaute Theorie für den Geist zwar in begrenztem Sinn ein Studienobjekt darstellen kann. Von der lebendigen Musik und von ihren Beziehungen zu anderer, vergangener, aber noch lebendiger Musik bleibt man aber abgeschnitten. Wenn man das Wesen des gregorianischen Melos erfahren will, findet man bei den alten Theoretikern mehr trügerische als exakte Angaben, wie ich wohl in meinem *Textbook of Melody*⁶¹ aufgewiesen habe. Das gleiche gilt, wenn man die tonalen Funktionen in den gregorianischen Melodien studieren will: nicht die Lehre von den Tonarten im Mittelalter führt uns da weiter, sondern ein neues Studium der Melodien. Insbesondere wird man feststellen, daß die Melodien auf D und G zu den ältesten gehören und daß man weder nach einem Octoechos noch nach Tonarten komponierte. Nach dieser Erkenntnis bemerkt man die Beziehungen zu anderer Musik, für deren Studium die vergleichende Musikwissenschaft die Grundlagen bereitgestellt hat. Auch für die authentische Vortragsweise und den Rhythmus des Gregorianischen Gesangs darf man nicht bei den Theoretikern forschen, sondern in erster Linie in den Sammlungen mittelalterlicher Gesänge selbst. Wer nach dem Studium einer Seite etwa der Handschrift 359 von St. Gallen sagen kann, wie diese oder jene Neume wiederzugeben ist, was dieser oder jener Buchstabe neben den Neumen bedeutet⁶², der ist, auch wenn er die Theoretiker vernachlässigt, auf dem guten Weg zum ersten Ziel der Musikwissenschaft hin: die lebendige Musik und die musikalische Technik des Mittelalters wiederzufinden. Ich wünsche und ich hoffe, daß die Forschung in der Zukunft diesem Weg folgen wird. Damit bewahrt sie sich davor, eine tote Wissenschaft zu sein, sondern kann vielmehr in naher Zukunft einen gewichtigen Beitrag zur vergleichenden Musikwissenschaft und musikalischen Völkerkunde auf dem Gebiet der profanen wie der Kultmusik leisten.

61) *J. Smits van Waesberghe*, *Textbook of Melody*, A. Course in Functional Melodie Analysis, American Institute of Musicology, Miscellaneous II (Rome 1955).

62) Zu den „litterae significativae appositae neumis“ vgl. *J. Smits van Waesberghe*, *Musikgeschichte der Middeleeuwen II* (Tilburg 1942–1947).

ZUR METHODIK DES MODERNEN RELIGIONSUNTERRICHTES

Von Josef Goldbrunner

Wenn in München die Methodenfrage wieder angefaßt wird, besteht eine doppelte Verpflichtung: gegenüber der Vergangenheit und gegenüber der Zukunft. Ist zur Frage der katechetischen Methode heute entscheidend Neues zu sagen? Welche Rolle spielt dabei die berühmte Münchner Methode? Sie bildet ja den Kern der Münchner katechetischen Bewegung und sie wirkte wie ein Steinwurf ins Wasser, zog Kreis um Kreis, von denen auch wir hier noch erfaßt werden.

Jede unterrichtliche Methode ist Ausdruck ihrer Zeit, und so wird dieses Thema in zwei Teilen behandelt:

- I. Die Entwicklung in der Vergangenheit bis zur Gegenwart.
- II. Die katechetische Methode heute.

I

1. *Die formale Entwicklung*

150 Jahre sollen wie mit dem Zeitraffer überblickt werden und zeigen, wie die katechetische Methode aus ihrer Zeit zu verstehen ist. Diese 150 Jahre werden markiert durch die Jahreszahlen 1800 und 1950, genauer 1803 (die Säkularisation) und 1955 (das Erscheinen des neuen Katechismus).

Das Jahr 1803 bedeutete für die Katechese eine Wende. Die Aufklärung mit ihrem Stolz auf die Vernunft öffnete die Schule für den Religionsunterricht.

Was sich bisher im Heiligtum der Kirche vollzog, die Christenlehre, und wenigstens durch die Atmosphäre noch einen Rest von Katechumenat bewahrt hatte, sollte durch die allgemeine Schulpflicht der Erziehung aller Staatsbürger dienen. Aus der Kirchenkatechese wurde die Schulkatechese mit allen Vorteilen (indem zum Beispiel alle Kinder erfaßt werden) und allen Nachteilen (welche Religionsunterricht in eine Ebene mit den anderen Schulfächern stellen). Aus dem Katechumenat wurde ein Schulfach. Die Katechese aber kam dabei in Fühlung mit dem profanen Unterricht und wurde von dessen Methode beeinflusst. Entsprechend dem Menschenbild der Aufklärung, die im Intellekt des Menschen dessen Spitze sah, sprach die Methode des Unterrichtens den Verstand des Kindes an. Der Text des Katechismus wurde Satz für Satz gelesen und erklärt: die sog. text-erklärende Methode.

Religionsunterricht bestand in der Exegese des Katechismus, der nun von 59 Fragen des Canisius zu 250 und mehr Fragen erweitert wurde, die auswendig zu lernen waren. Ziel war das Bekenntnis zur Glaubenslehre und deren Integrität und Vollständigkeit. Lernen und Wissen — welch kleiner Teil des Katechumenates.

Vorstöße gegen diese rationalistische Sicht des Christentums, wie von *Overberg* in Westfalen (der eine „Biblische Geschichte“ einführte) und von *J. B. Hirscher* in Tübingen (der einen ersten und großen Ansatz zur Kerygmatik vertrat) und von *Gruber* in Salzburg (der schon von der Wichtigkeit der erzählenden Darstellung sprach), blieben lokal beschränkt oder wurden durch die aufkommende Neuscholastik abgestoppt, sofern diese sich auf Erziehung und Religionsunterricht auswirkte.

Um 1850, also vor 100 Jahren, wurde von dem Jesuiten Kleutgen die Neuscholastik in Deutschland begründet.

Der Historiker und Theoretiker der Pastoraltheologie, *Franz Xaver Arnold*, schreibt darüber: „Die Scholastik galt nicht als eine bestimmte Form der Ausprägung der Kirchenlehre, sondern als die für alle Zeiten gültige, verbindliche und endgültige Fassung des christlichen Lehrbegriffes“¹. Ein Unterschied zwischen Theologie und Verkündigung wurde verneint. Schultheologie und Offenbarung, Scholastik und Evangelium werden identifiziert. Predigt und Katechese sind ein Auszug aus einem theologischen Kompendium oder ein popularisierter theologischer Traktat.

Der katechetische Ausdruck dafür ist der Katechismus von *Deharbe*, der 1847 (also vor rund 100 Jahren) erstmals erschien und bestimmend wurde für die folgenden Katechismen, bis zum deutschen Einheitskatechismus des Jesuiten *Mönnich* 1924, den wir noch erlebt haben. Die Sprech- und Denkart dieser Zeit wurde folgendermaßen noch von *Knecht* 1891 verteidigt: „Die höchsten und inhaltsreichsten Wahrheiten sind eben die abstraktesten und können nur als solche gelehrt werden“².

Unterdessen bahnte sich im säkularisierten Menschenbild eine Wende an. Man begann den Menschen *psychologisch* zu sehen. Die Schulpsychologie brach in die Pädagogik ein und forderte einen psychologisch orientierten Unterricht, der in den bekannten Formalstufen von *Herbart* und *Ziller* ihren Ausdruck fand: Was man erklärt, muß zuerst angeschaut werden — erst dann ist eine Anwendung möglich. Der alte Ternar (Anschauung — Erklärung — Anwendung) wurde für die Katechese wiederentdeckt und wirksam gemacht.

1) *Franz Xaver Arnold*, Dienst am Glauben. Freiburg 1948, S. 54.

2) a. a. O., S. 58.

So entstand, vom beginnenden „psychologischen Zeitalter“ hervorgerufen, die katechetische Methodenbewegung, und von 1900 bis zum ersten Weltkrieg (genauer von 1903 bis 1912, bis zum katechitischen Kongreß in Wien) waren die Zeiten des Kampfes um die Münchner Methode³.

An die Stelle der texterklärenden Methode trat die textentwickelnde Methode, also ein Unterrichtsverfahren, das nicht vom Text ausgeht, sondern auf ihn durch eine Anschauung (Darbietung) hinführt und erst dann erklärt und anwendet. Nicht mehr Exegese des Katechismus wurde getrieben, sondern in ausgefeilter methodischer Arbeit wurden Katechesen gehalten und veröffentlicht. In jeder Katechese mußten die drei Normalstufen (Darbietung — Erklärung — Anwendung) und zwei Nebestufen (Anknüpfung und Zusammenfassung) vorkommen und dieses Instrument des Unterrichtes, die Methode, die Form der Katechese also, wurde geschliffen und in der katechetischen Ausbildung und freiwilliger Weiterbildung in den Katechetenvereinen vervollkommenet.

Der erste Weltkrieg unterbrach diese Arbeit, aber schon 1920, als man sich wieder besann, kam ein letzter Angriff gegen dieses psychologische Vorgehen, und zwar aus Regensburg. *Schraml* schrieb, die psychologische Methode sei der stille Tod der Glaubenssätze und eine Vernatürlichung des Offenbarungsinhaltes. „Die Formalstufen sind Todesstufen für das Dogma“. *Eggersdorfer* trat ihm entgegen in den Katechetischen Blättern 1921⁴; diese Entgegnung zeigt, daß die Pastoraltheologie sich allmählich auf ihre Eigenständigkeit besinnt und etwas anderes ist als angewandte Dogmatik. Dogmatik zeigt, *was* Glaubenslehre ist, Pastoraltheologie aber fragt, *wie* der Mensch zu dieser Glaubenslehre geführt werden kann. *Eggersdorfer* faßte damals, 1921, den Sinn der Münchner Methode folgendermaßen zusammen. Die Bedingungen für eine richtige Katechese sind:

1. die methodische Einheit,
2. die anschauliche Einheit,
3. die drei Hauptstufen und die zwei Nebestufen.

Dabei, und hier zeigt sich eine Erweiterung und ein Fortschritt, können die drei Formalstufen in ihrer Abfolge geändert werden. Nur darf nicht der Begriff vor Anschauung kommen; und der Weg vom Empirischen zum Begriff, also von der Darbietung zur Erklärung, muß oft mehrmals in der gleichen Stunde durchlaufen werden, sofern in einer Anschauung nicht alle Punkte der Erklärung unterzubringen waren, was sich als große Schwierigkeit gezeigt hatte.

Was entdeckt und wirksam wurde — die Münchner Methode —, war nun ein Werkzeug geworden, mit dem man freier, umfassender, ja spielerischer umzu-

3) Die Münchner nannten ihre Methode zunächst „psychologisch“. Erst später wurde der Begriff „Münchner Methode“ geprägt.

4) Katechetische Blätter 1921, S. 61 ff.

gehen lernte, so daß eine Katechese frei, d. h. in situationsbedingtem Ablauf der Formalstufen in freien Aufbauelementen gehalten werden konnte⁵. Das Stufenschema aber, schreibt Eggersdorfer, stehe wie ein Gewissensspiegel vor dem Katecheten. Die Formalstufen müssen alle vorkommen, wann, das ergibt der Rhythmus des Unterrichtes.

„Wenn man gegen den Zwang einer zu engen Methode kämpft — darf damit aber nicht das methodische Vorgehen überhaupt weggeworfen werden“⁶. Das wäre ein Ausweichen in jenes müde Wort: „Auf die Persönlichkeit kommt es an; wie man's macht, ist es recht.“ Die Folge wäre eine bequeme Lehrbuchexege. Als Ziel des Religionsunterrichtes gibt damals Eggersdorfer *Überzeugung* und *Verständnis* an. Man hatte formal den Rationalismus verlassen und war psychologisch geworden, aber inhaltlich gesehen, dem Stoff und dem Material nach, steckte man noch im Rationalismus. Mit einer psychologischen Methode führt der Religionsunterricht zum Verständnis des begrifflich aufgebauten Katechismus.

Die Entwicklung zwischen den beiden Weltkriegen brachte zwei wichtige Fortschritte für die Katechese, einen methodischen und einen inhaltlichen.

Methodisch kam wieder eine Anregung aus dem Profanunterricht. 1910 hielt der Lehrer *Wilhelm August Lay* in Straßburg einen Vortrag über das Thema: „Das pädagogische Grundprinzip der *Handlung* als Grundlage einer natur- und kulturgemäßen Unterrichts- und Schulreform“. Damit war wieder ein Stein ins Wasser geworfen: neben dem Wort wurde die Handlung als Prinzip des Unterrichtens angesehen.

Was Kerschensteiner 1908 als Arbeitsschule bezeichnete, vom Handwerklichen her, wurde verbreitert auf pädagogische Handlungen wie Lehrergespräch, Schülerdiskussion, Werkheft, Arbeitsbogen, Gruppenunterricht, Zeichnen usw.

Was man tut, erfaßt man besser und tiefer, als wenn man es nur hört. Der menschliche „Stoff“ kommt umfassender in Kontakt mit dem Lehrstoff, wenn er damit umgeht, ja arbeitet. Diese Grundsätze des Arbeitsprinzips in der Schule, englisch klassisch formuliert: *Learning by doing* (Dewey), drangen zwischen den Weltkriegen in die katechetische Methode ein.

Das Wort in der Katechese soll durch Handlungen ergänzt werden. Das Aufnehmen des Wortes muß zum *religiösen Vollzug* weitergeführt werden, und man entdeckt besonders den Mitvollzug in der Liturgie als zur Katechese gehörig.

5) Was Solzbacher und Heuser in ihrer Schrift „Katholischer Religionsunterricht“ (Hannover 1949) gegen die Münchner Methode vorzubringen meinten, nämlich eine Katechese mit freien Aufbauelementen, ist demnach nicht neu und im Rahmen der Münchner Methode schon damals erarbeitet worden.

6) *Eggersdorfer*, *Katechetische Blätter*, 1951, S. 111.

Auf die Grenzen und Beschränkungen des Arbeitsprinzipes im Religionsunterricht sei hier nicht eingegangen. Wichtig ist nur eine Konsequenz, nämlich eine weitere Auflockerung der katechetischen Methode durch eine ausgewählte, vorsichtige Anwendung von Möglichkeiten des Arbeitsprinzipes.

Ziel des Religionsunterrichtes ist jetzt nicht mehr bloß Überzeugung und Verständnis, sondern, wie wieder *Eggersdorfer* formuliert (in seiner Zusammenfassung der Methodenbewegung von 1900 bis 1950, zum 50. Geburtstag von Monsignore Götzel)⁷, *Einführung in das religiöse Leben*. Angesprochen wurde nicht mehr bloß der Intellekt, sondern alle aktiven Kräfte des Kindes mit Leib und Seele. Das Kind soll zur Selbständigkeit aufgerufen werden, zum freigewählten und interessierten Vollzug in Unterricht und Leben. Die Lernschule wurde Arbeitsschule. Der Religionsunterricht überschritt die Schulgrenzen und versuchte das Leben einzufangen: ein Schritt näher zum Katechumenat.

2. Die kerygmatische Neubesinnung

Das Jahr 1936 aber brachte ein Ereignis, das sich auf die Methode in ungeahnter Weise auswirken sollte, nämlich das Buch des Jesuiten *Josef Andreas Jungmann*, *Die Frohbotschaft*⁸.

Es war der Beginn einer längst erwarteten materialkerygmatischen Neubesinnung. Verkündigung ist nicht gleich Theologie, lautet kurz zusammengefaßt ihre Erkenntnis. „Die Übertragung der Schultheologie auf die praktische Verkündigung trotz immer mehr verfeinerter Methode ist am Ende“⁹. „Das Dogma sollen wir erkennen, verkünden sollen wir das Kerygma“¹⁰. Ziel des Religionsunterrichtes sind nicht nur Verständnis und Überzeugung, Aktivität, Lebensschule, sondern Katechumenat: Nicht, daß das Kind das Wissen beherrscht, sondern wie es unter die Herrschaft Gottes kommt! Glaube ist nicht bloß ein Annehmen von Glaubenslehren, sondern ein Weg, ein Heilsweg¹¹.

Ein Ergebnis dieser ganzen Bewegung ist der 1955 erschienene neue Katechismus der deutschen Diözesen. Es ist ein Lehrstückkatechismus, inhaltlich heilsgeschichtlich aufgebaut, methodisch nach den Formalstufen: Darbietung (Anschauungstext) — Erklärung (Lehrtext) — Anwendung (für mein Leben). Dazu sind Kommentare erschienen, deren methodische Ausrichtung typisch ist:

7) Katechetische Blätter 1951, S. 10–16, 55–61.

8) *Josef Andreas Jungmann*, *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*. Regensburg 1936.

9) *Arnold*, *Dienst am Glauben*, S. 67.

10) *Jungmann*, *Die Frohbotschaft*, S. 60.

11) *Arnold*, *Der Glaube als Heilsweg und machtvollste übernatürliche Wirklichkeit*. In: *Dienst am Leben*, S. 11–14.

Tiberius Burger, Lehrstunden. Einleitend befürwortet er einen Katechesenaufbau in fünf Stufen, jedoch von 44 Katechesen des 1. Bandes enthalten nur 12 eine Darbietung.

Alfred Barth, Katechetisches Handbuch. Drei Grundprinzipien beherrschen jede Katechese des Werkes: Anschauen — Denken — Tun, die in allen Methoden als Elemente wiederkehren: „Die zeigende Methode — darstellende Methode — erklärende Methode — entwickelnde Methode — darstellend entwickelnde Methode — Münchner Methode — Gesamtunterricht — Gruppenunterricht“. Die Lehrerfrage soll durch Unterrichtsimpulse ersetzt werden. „An die Stelle der Lehrerfrage soll das freie Unterrichtsgespräch nach dem Vorbild des gepflegten Gesprächs im Familienkreis oder der vorbildlichen dogmatischen Diskussion oder der Schülerfrage treten.“ „Die Tafelzeichnung ist heute unentbehrlich.“ (Aus der Einleitung zum 1. Band).

Rudolf Peil, Handreichungen zur Katechese mit dem neuen Katechismus. „Bei einer Klasse, die im übrigen arbeitsunterrichtlich geführt wird, kann man mit der Münchner Methode nicht ankommen. Vor allem ist sie für die 13- bis 14jährigen nicht mehr recht angebracht.“ Peil empfiehlt hierbei Gruppenunterricht, der „sich immer mehr durchsetzt“ (Einleitung).

Tilmann-Schreibmayr, Handbuch zum Katholischen Katechismus (unter Mitarbeit von Hubert Fischer und Jan Wiggers):

„Die Katechesen des Handbuches folgen im allgemeinen der Münchner Methode, die nach langer Kampfpause zu allgemeiner Anerkennung gelangt ist. Sie ist tief in der Methode Jesu und der Kirche verankert. Sie ist daher die Grundschule für den Katecheten und die Grundmethode seiner Katechese“ (1/6). „Äußere Schwierigkeiten dürfen den Katecheten nie davon abbringen, sich zunächst mit Energie und Zähigkeit in die klassische Form der Münchner Methode einzuarbeiten. Hat er so die Elemente der Methode zu beherrschen gelernt, dann wird er sie je nach den Verhältnissen auch in freier Weise handhaben . . . Je freier er mit der Methode umgeht, um so fester und klarer muß er sich die Gliederung des Stoffes, das Ziel der Katechese und die Stufen des religiösen Erkenntnisvorganges vor Augen halten“ (7).

Das ist eine Katechese in freien Aufbauelementen — von der Solzbacher in seinem kleinen Büchlein „Katholischer Religionsunterricht“ etwas optimistisch sagt, daß jede Stunde ihre eigene Methode habe.

Josef Goldbrunner, Katechismusunterricht mit dem Werkheft. Hier ist streng nach der Münchner Methode aufgebaut — für den katechetischen Anfänger, für große Klassen und für Klassen, die religiös schwieriger ansprechbar sind. Für Fortgeschrittene und Klassen, in denen freier Unterricht möglich ist, werden Themen für Unterrichtsgespräche, Diskussionen, Streitgespräche und Szenenspiel angegeben.

Was ist bei diesem Stand in der Gegenwart von der katechetischen Methode zu halten? Zwar hat sich die Münchner Methode als Grundlage allen methodischen Arbeitens überhaupt durchgesetzt, aber sie wurde verbunden mit Auflockerungen, verbunden mit neuen Formen der Arbeitsschule und Anregungen der ker-rygmatischen Neubesinnung. Ist hiermit ein Schritt weiter in der Entwicklung der Methode zu sehen? Dem soll nachgegangen werden durch die Frage, welchem Ziel die katechetische Methode diene.

1. *Methode und Glaubenswirklichkeit*

Es bietet sich ein pastoraltheologischer Terminus an: Realisation — Verwirklichung, Verwirklichung des Glaubens, und das bedeutet nicht bloß den Glauben in die Tat umsetzen, sondern mehr, Umfassenderes.

Der Begriff Realisation berührt sich mit dem Begriff „realize“ bei Kardinal Newman. Es ist dies ein Zentralbegriff seiner Glaubenstheorie und bedeutet, eine Idee zur geistigen Realität im Menschen machen.

Eine Wahrheit wird angenommen, zum Beispiel: „Der Herr wird wiederkommen und sein Reich aufrichten. Dann wird es keinen Tod mehr geben, keine Krankheit und keine Träne.“ Diese Wahrheit lebt in mir, sie mischt sich in alle Begegnungen mit Kranken, mit Schmerzen, beim Blick in die Zeitung. Je mehr ich ihr Raum gebe, verändert sie sich; all das drängt nach außen zur unbefangenen Haltung der Welt gegenüber. Die Wahrheit (die Botschaft von der Wiederkunft Christi) hat Besitz von mir ergriffen, sie wird verwirklicht — realisiert.

Diesem Realisieren des Glaubens dient auch die katechetische Methode. Die Frage nach dem Wie — wie sie dieser Verwirklichung dient, beantwortet Franz Xaver Arnold mit einem Prinzip, das der Pastoraltheologie ihren Eigenstand gibt: Jedes seelsorgliche Bemühen müsse einem Grundsatz (Prinzip) folgen, der von der Erscheinung Gottes in der Welt selbst abzulesen ist: dem Inkarnationsprinzip. Zwei Naturen sind im Sohne Gottes, die göttliche und die menschliche. „Der Gottmensch als ‚der eine Mittler zwischen Gott und den Menschen‘ (1 Tim 2, 5) ist der Prototyp auch des kirchlichen Mittlertums und das Kriterium christlicher Seelsorge und Frömmigkeit“¹².

In dem Maß im Lauf der Jahrhunderte entweder das Menschliche oder das Göttliche überbetont wurde, brachte auch die Seelsorge Ergebnisse, die nicht im Lot waren. Wurde das Göttliche überbetont, so war die Folge eine quietistische Frömmigkeit und eine spiritualistische Lebenshaltung. Wurde das Menschliche

12) Franz Xaver Arnold, Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte, Freiburg 1956, S. 17.

überboten, so war die Seelsorge und Frömmigkeit pelagianisch und man richtete sich auf Erden mit den Mitteln dieser Welt ein. Soll Seelsorge zu Gott vermitteln, muß sie sich orientieren am unverfälschten Bild des Gottmenschen.

Die Pastoral hat „im Vorgang des Heilswerkes den Anteil Gottes und den des Menschen und ihr Zusammenwirken ernst zu nehmen“¹³ und nach dem gott-menschlichen Ausgleich zu suchen und das „Prinzip des Gott-Menschlichen“ anzuwenden. Das gilt bei jedem Bemühen um die Realisierung des Glaubens, auch bei der Methode der Katechese. Methodisches Vorgehen beim Unterrichten ist also ein Mittleres zwischen göttlicher Gabe und menschlicher Bereitung, göttlichem Anruf und menschlicher Antwort. Was die Methode beim göttlichen Teil berücksichtigen muß, ist ein Doppeltes:

a) Die Verkündigung ist eine Ankündigung nicht von Wahrheiten und theologischen Lehrsätzen, sondern von Ereignissen, von Heilseignissen des Lebens Christi in der Welt bis zu seinem zweiten Kommen in den Kosmos. Sein Leben ist das „Urbild“ der „Anschauung“, und diese Anschauung ist eine Begegnung zwischen der Person Gottes und der Person des Menschen, eine personale Begegnung.

b) „Das Reich Gottes ist schon jetzt zu uns gekommen durch Jesus Christus, aber seine Herrlichkeit ist noch verborgen“¹⁴. Das bedeutet, daß die Getauften im heiligen Pneuma mit den Lebenskräften des kommenden Reiches bereits gespeist werden, daß in ihnen die Auferstehungskräfte leben und wirken, auch in den Religionsschülern, die nicht nur Wissen von uns erhalten, sondern in denen sich der Glaube verwirklichen will, indem bei unserer Verkündigung die Auferstehungskräfte das Herz des Hörers antreiben und der Schüler plötzlich fragt, und die Frage zielt oft mitten in das Verständnis christlichen Lebens. Oder er findet ein Wort des Gebetes, selbständig. „Das Wasser, das ich ihm geben will, wird in ihm zu einem Wasserquell werden, der sprudelt und ewiges Leben spendet“ (Jo 4, 14). Und der Katechet befindet sich wohl noch im Unterrichtszimmer, aber nicht mehr bloß in einer Unterrichtsklasse, sondern im gläubigen Kreis von Katechumenen. Das Unterrichtszimmer ist pfingstlicher Raum geworden, in dem der Glaubende sich am Glaubenden stärkt.

Daraus folgt, daß der Katechet im methodisch vorbedachten Gang der Katechese bereit sein muß, sich von den Jüngern in ein gläubiges Gespräch ablenken zu lassen — in einen echten Dialog einzugehen und das Wort in eine lebendige Handlung zwischen Personen einfließen zu lassen. Denn der Realisation des Glaubens diene ich am meisten, wenn das Pneuma den Katechumenen antreibt,

13) *Franz Xaver Arnold*, Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge. Freiburg 1949, S. 18.

14) *Katholischer Katechismus*, Merksatz 6.

Heiliges zu denken. „Atme in mir, du Heiliger Geist, daß ich Heiliges denke“, wie es im Gebet des großen Katecheten Augustinus heißt.

Das hat eine große Freiheit in der Handhabung der Formalstufen zur Folge. Es kann passieren, daß das Zündende, Bezeugende einer Katechese von den Hörern ausgeht, und das kann sich ereignen in jeder der Stufen! (Wenn der Katechet diese Anstöße niederschlagen würde, weil sie nicht in seinen Stufengang passen, so würde die Methode zur Zwangsjacke.) Das logische Nacheinander der unterrichtlichen Schritte wird durch die Schüler oft ein dynamisches Zueinander: Durch eine Frage, einen Widerspruch, in der Gestalt eines sich wundernden Anstoßes an einer Glaubenswahrheit, durch ungläubigen Widerspruch, durch ein sich daran anschließendes freies Gespräch, durch Aufgaben stellen, durch Szenspiel usw. In der Auflockerung der Methode, dem Sich-leiten-Lassen vom gläubigen Gegenüber, dem Einsetzen und Aufsuchen der geistlichen Aktivität der Schüler, dem Ernstmachen der Taufwirklichkeit also — scheinen die Franzosen am weitesten vorangeschritten zu sein¹⁵.

Eine große Voraussetzung ist dabei jedoch gemacht, und zwar auf seiten des Katecheten. Er muß unterscheiden können, ob eine Aktivität von seiten der Hörer eine echte *geistliche* Aktivität ist, auch eine echte Abwehr der Finsternis: in beiden Fällen gehe er darauf ein: oder ob sie eine nebensächliche Neugier oder Intrige und Bosheit ist. Hier soll es nicht gelingen, ihn abzulenken. Das heißt, um methodisch echt dem Realisieren des Glaubens zu dienen, muß der Katechet nicht nur die Methode beherrschen, sondern auch geistlich etwas können, wissen und erfahren haben, was es heißt, Realisieren des Glaubens.

Es ergibt sich für den ersten Punkt — wie das Realisieren des Glaubens vom göttlichen Teil gespeist wird — folgende Zusammenfassung:

a) Die Grundanschauung der Heilsereignisse ist der wirklich anschauende Christus. Auch das geistliche Erkennen in der Pistis (im Glauben) geht immer über eine Anschauung.

b) Wahres Katechumenat ist ein Verstehen im Heiligen Geiste. Das verkündigende Wort geht in der geistlichen Gemeinschaft oft in eine Handlung, in den Vollzug über.

c) Methodisches Vorgehen — von der Anschauung ausgehend — entspricht dem Heilsgeschehen selbst.

Die Forderungen der Didaktik: Anschaulichkeit — Selbständigkeit — Ganzheit usw. sind seinsrichtig, sie entsprechen der Verkündigung. Anschaulichkeit der Methode wird nicht bloß des Kindes wegen angestrebt, das Heilsereignis selbst ist anschaulich. Weltliche Didaktik ist „stimmig“ mit der Verkündigung.

15) Vgl. *Maria Fargues*, Neuzeitlicher Religionsunterricht. Übersetzt und bearbeitet von Hüssler. Verlag Räber, Luzern 1954. Auszüge daraus in *Katechetische Blätter*, Augustheft 1957, S. 343–348.

2. Methode und Person

Realisation des Glaubens muß aber nach dem „Prinzip des Gottmenschlichen“ auch den menschlichen Anteil berücksichtigen. Hier soll das Wort von der personalen Erziehung wieder aufgenommen werden¹⁶ und zeigen, wie eine personale Seelsorge die katechetische Methode beeinflussen kann, näherhin, wie vom Wissen von der Person her die Münchner Methode wie ein Kahn in ein großes Flußbett gerät und von dieser Strömung weitergetragen wird in die Zukunft hinein. Das Psychologische wird Durchgang zum Personalen, und so muß jetzt auch die Methodenfrage über die psychologische Erörterung hinaus verbunden werden mit dem Wissen von den Lebensgesetzen der Person. Es stellt dies einen neuen Schritt in der Entwicklung der Methode dar.

Realisieren des Glaubens hat mit der Person etwas zu tun. Wenn ich mit der Person des Menschen spreche, so spreche ich ihn da an, wo er unersetzlich ist.

Ein Auto kann ersetzt werden. Ein Tier (Pferd) ebenfalls; auch ein Mensch ist zu ersetzen, sofern er bei seinem Intellekt angesprochen wird (wenn ein Ingenieur im Werk krank wird, tritt ein anderer mit denselben Kenntnissen an seine Stelle und bedient die Maschinen). Wenn aber ein Arzt während der Operation eine lebenswichtige Entscheidung zu treffen hat, dann ist er unersetzlich. Er trifft die Entscheidung gewiß auch vermöge seines Könnens und seiner Erfahrung, aber noch viel mehr aus dem Entscheidungszentrum seines Inneren heraus, in dem seine persönliche Verantwortung ruht, der ich vertraue, um derentwegen ich ihn als Operateur auch gewählt habe. Dort, in dieser Entscheidungsmitte, ist er unersetzlich, dort ist er Person, oder mit einem Bildwort, dort ist sein Personkern. Von dort her entscheidet er verantwortlich.

Sofern menschliche Entscheidungen aus dieser Mitte getroffen werden, sind sie frei, ein schöpferischer Beginn und psychologisch nicht zu berechnen. Denn die Person ragt über das Psychische hinaus.

Wie muß die unterrichtliche Methode beschaffen sein, damit die Kinder auf diesen Personkern hin angesprochen werden, damit sie gerufen und herausgerufen werden zu religiöser Entscheidung und personaler Handlung?

Oft hat man den Eindruck, der Personkern schläft in den Menschen vor uns im Unterricht. Er ist verdeckt. Diese Kinder — vielleicht auch allzuvielen Menschen — leben vorpersonal oder apersonal — trotzdem sie doch metaphysisch Person sind, ihre Wirklichkeit personal geschaffen ist.

Es ist hier notwendig, den scholastischen Begriff der Person, der statisch ist und die geschaffene Wirklichkeit des Menschen bezeichnet, zu erweitern auf seine dynamische Struktur hin.

16) Vgl. Fritz Stippel, Personale Pädagogik, In: Katechetische Blätter 1957, S. 532–538.

Person ist sowohl Gabe wie aber auch Aufgabe. Pflanze und Tier wachsen instinktiv. Der Mensch aber kann auf seine Entfaltung einwirken, ja diese verlangt es. Zum menschlichen Werden gehört ein eigenes Eingreifen. Es stellt den Menschen vor Situationen, in denen seine Mitte angerufen und herausgerufen wird zur Entscheidung und verantwortlichen Stellungnahme, zum Beispiel durch Mut, Großmut, Demut. Nur dadurch kommt der Mensch zu sich, findet sich, verwirklicht er sich und ergreift seine Existenz. Der Begriff der Existenz ist hier gebraucht, um etwas am Sein der Person zu bezeichnen, nämlich deren dynamische Seite. Person und Existenz berühren sich. Nur die aktuierte Person, die herausgerufene — ist ganz da, besitzt Existenz.

Es ist also Aufgabe, die geschaffene Person zu personalen Akten zu rufen, ja sogar zu personalen Haltungen zu führen. Dieses personale Leben unterliegt nun Gesetzen, Gesetzen personalen Lebens, die der Katechet genauso kennen muß wie die Gesetze des psychischen Wachsens und Reifens in den Altersstufen¹⁷. Zwei Gesetze solchen personalen Lebens, also personaler Erziehung, auch religiöser Erziehung, seien herausgegriffen.

a) Der Mensch kann eine Lehre oder Wahrheit nur annehmen, personal vollziehen, realisieren, wenn diese seinem Entwicklungsstand entspricht, ansonsten wird sie aufgeklebt und unecht. Dieses Verlangen nach Echtheit drängt sich entscheidend im religiösen Leben auf.

Eine Sprache kann ich gedächtnismäßig aufnehmen und sie für später aufbewahren, aber eine religiöse Lehre, eine Lehre von einem Heilseignis, die auf die Person und ihre Entscheidung zielt und zum Vollziehen aufruft, wird als unecht abgelehnt (gerade von heutiger Jugend), sofern sie nur für das Gedächtnis Belang hat, da sie noch nicht realisiert werden kann. Denn sie stellt für die personale Entfaltung eine Überforderung dar.

Und hier hat unser katechetisches Vorgehen oft ein schlechtes Gewissen. Es bringt *zu viel Stoff und zu wenig personale Durcharbeitung*. Es ist eine personale Überforderung, wenn ein Katechet eine Überfülle an Katechismusstoff bringt und deswegen immer über Zeitmangel stöhnt. Worte und immer mehr Worte, und sie werden wie Regenwasser abgeschüttelt. Um personal aufnehmen und verarbeiten zu können, sind kleinste Einheiten und diese mit viel Zeit nötig. Ein Kind ist nur zu einzelnen personalen Akten fähig, kann nur punktuell realisieren; es wird überfordert durch eine Überfülle des Stoffes und des Wortes. Einheit des Themas lautet die Konsequenz für die katechetische Methode, kleinste Schritte und diese durcharbeiten, das heißt sie aus dem Wort in die Handlung überführen, aus dem Hören in den religiösen Vollzug. Es ist wichtiger zu realisieren, also personal aufzunehmen, als den Stoff des Lehrplanes ganz zu erfüllen. Der Katechet, der in eine Stunde Stoff über Stoff hineinstopft, „weil dieser so wichtig

17) Vergleiche dazu *Josef Goldbrunner*, Personale Seelsorge. Freiburg 1955², S. 106 f.

ist“, und denkt, jedes Schuljahr dasselbe wiederholen zu müssen, obwohl es schon durchgenommen ist, verstößt gegen ein Gesetz personaler Erziehung. Wenn religiöser Unterricht als Wissensansammlung geboten wird, wirkt sich das auf die Dauer als Hindernis für den religiösen Vollzug aus. Man soll sich durch disziplinar gut geführte Klassen nicht täuschen lassen. Die Jugend von heute lehnt schärfer als früher als unecht ab, was sie nicht realisieren kann.

b) Ein zweites Gesetz personalen Lebens besagt, daß zur Person die *Entscheidung* im personalen Einsatz gehört. Diese kann nur geschehen, wenn sie selbst mit dem Stoff in Berührung kommt, etwa durch Bearbeitung mit dem Werkheft, durch Gruppenarbeit, durch das Gespräch, die Diskussion oder (und weil dies das Unbekannteste ist, wird abschließend noch darauf eingegangen) durch das *Szenenspiel* im Religionsunterricht. Der Kerngedanke dabei ist jedesmal die Überführung des Wortes in die Handlung und damit das *In-Kontakt-Kommen* mit dem „Stoff“ eines jeden einzelnen und das Angesprochenwerden auf selbstständiges, also personales Mittun.

3. Ein Beispiel

Das Szenen-spiel¹⁸ im Religionsunterricht setzt eine Katechismuswahrheit in eine Situation um, die im Leben der Kinder oder auch Erwachsener vorkommt. Sie wird nun mit verteilten Rollen aus dem Stegreif gespielt.

Zum Beispiel: „Du hast eine tiefe Stimme, du spielst den Familienvater; setze dich heraus an den Tisch, du liest in der Zeitung. — Du spielst die Mutter, sie kocht hier am Herd. — Wer von euch sammelt Briefmarken? Also komm heraus, du sitzt am Tisch und klebst Briefmarken ein. — Wer von den Mädchen kann ein Lied singen? Du, du sitzt hier, spielst mit der Puppe und singst. — Jetzt paßt auf: Es ist Sonntag früh $\frac{1}{2}$ 10 Uhr. Der Bruder sagt zur Schwester: ‚Wir müssen uns jetzt fertigmachen zur Kindermesse‘. Da fährt der Vater auf: ‚Nichts da, ihr bleibt heute zu Hause, ich will meine Ruhe haben‘! Was sagt ihr da dem Vater — ihr, die Mutter und die Kinder, bis euch der Vater doch noch gehen läßt? — Spielt das jetzt“¹⁹.

18) In Deutschland ist ein erstes Buch darüber erschienen: *Edmund Johannes Lutz*, Das Schulspiel. 271 Seiten, DM 13,80, Don Bosco Verlag. München 1957. Es bringt in seinen theoretischen Ausführungen ausgezeichnete Hinweise über Spielleitung und die dem jeweiligen Alter zumutbaren Szenen. An der Wahl der Beispiele jedoch zeigt es, daß es auch dem Bereich der außerschulischen Jugendarbeit geschöpft und für diese Jugendarbeit auch geschrieben ist. Ein zweiter Band über das „Katechetische Spiel“ ist angekündigt.

19) Das Beispiel ist entnommen dem Werkbuch zum Katechismus von *Josef Goldbrunner*, Katechismusunterricht mit dem Werkheft, Bd. II. München 1957³, S. 78. Dort sind auch Hinweise für die Technik dieser Szenenspiele und viele Beispiele gegeben.

Wer diese Art öfter übt, erlebt nicht nur köstliche Szenen. Die Kinder übersetzen die Worte des Unterrichts in die Sprache des Volkes und ihrer Familie. Der durchgenommene Stoff (hier z. B. die Firmgnade, die Sonntagspflicht) wird lebendig wiederholt. Aber noch mehr, der Eifer der Kinder läßt die Szenen oft durch andere Spieler wiederholen und vertiefen, was durch jeweilige Nachbesprechung angeregt werden kann. Die Kinder setzen Leib und Seele, Phantasie, Gebärde und Wort für ihre Rolle ein und kommen so in Kontakt mit dem Lehrstoff. Selbständig lernen sie ihre Rolle zu vertreten und sich dafür einzusetzen. Ihre menschliche Substanz kommt ins „Spiel“ und ihre „Person schlägt die Augen auf“. Das Szenenspiel ist nicht nur Hinführung zu religiösen Inhalten (als Anknüpfung, Darbietung, Vertiefung oder Anwendung während einer Katechese): es ist ein neues, einzigartiges Mittel zu personaler Erziehung.

Jedes Szenenspiel aber wird verfehlt, wenn der Bezug zur Person fehlt²⁰. Dieser wird gehalten — nicht durch die Persönlichkeit —, sondern durch die Person des Katecheten. In personaler Erziehung, in personaler Seelsorge tritt der Handhaber der Methode wieder neu und verstärkt in den Mittelpunkt. Die Fruchtbarkeit seiner Methode wird abhängig nicht bloß von seinem Können, seiner Vorbereitung, seinem guten Willen, sondern von der Wachheit seiner Person: wie weit er unterwegs ist zur Selbstfindung, zur Selbstverwirklichung, selbst Existenz besitzt und seine Person aktuiert hat. Nur Person hat personalen Rufcharakter, und nur das Wort, das personal gesprochen wird, ruft die personalen Kräfte des anderen wach. Theologisch gewendet: Nur realisiertes Wort zeugt geistliches Leben.

20) Daß die Möglichkeit des Szenenspieles von dem Stand und der Disziplin der Klasse abhängt und das Maß seiner Verwendung von Fall zu Fall überlegt werden muß, ist selbstverständlich.

PIUS XII †

Von Robert Leiber

Der Tod hat Papst Pius XII buchstäblich mitten aus der Arbeit abberufen. Am Montag, den 6. Oktober, in der Frühe, tat er den ersten Griff nach dem Leben des hohen Kranken. Pius XII hatte in den vorausgehenden Tagen krampfhaft an seinem Arbeitsplan festgehalten und Vormittag für Vormittag in Audienzen gesprochen: an einen Kongreß für Bahnhofsbüchereien, an die New Yorker Pilgergruppe, an einen Kongreß für Plastische Chirurgie über die moral-theologischen Fragen, die sie aufwirft. Dies alles, obwohl bereits seit mehreren Tagen in einem beängstigend hartnäckigen Schluckauf sich eine ernste innere Störung anzeigte. Man hatte den Eindruck, als ob der Papst, vielleicht unbewußt, durch Straffung der Tätigkeit gegen irgend etwas Unheimliches anzugehen versuchte. Tatsächlich bedrückte ihn die Sorge, er möchte bald nicht mehr fähig sein, seines hohen Amtes zu walten. Er trug sich fest mit dem Gedanken, wenn es so weit wäre, zurückzutreten. Der Papst kann dies tun, und die Kirchengeschichte weist bekanntlich den Fall auf, daß ein Papst abdankte: Cölestin V. Das Wort: Der Papst mag leiden, ja, aber er muß seines Amtes walten können — ist nicht von Pius XII, sondern von seinem Vorgänger Pius XI. Aber Pius XII wollte damit Ernst machen.

Erst in den Morgenstunden jenes Montags konnten die Ärzte darangehen, der verborgenen Krankheit des Papstes zu begegnen. Während der Behandlung trat plötzlich der Kollaps ein, der wie jener am Mittwoch folgende die völlige Bewußtlosigkeit des Papstes herbeiführte. In der Zwischenzeit, von Montag nachmittag bis Mittwoch vormittag, war Pius XII bei klarem Bewußtsein, wenn auch todmüde. Die ersten Worte, die er, noch stark benommen, nach dem Montag-Kollaps undeutlich sprach, lauteten: An die Arbeit, Audienzen, Briefe, Akten . . . Er empfing am Dienstag morgen die letzte heilige Kommunion, nachdem ihm die heilige Ölung schon tags zuvor gespendet worden war, betete einmal laut mit inniger Andacht das Anima Christi, abends mit den Anwesenden ein Gesätzchen des Rosenkranzes. Als er dann in der Nacht auf Mittwoch, um 3 Uhr, erwachte, bemerkte er zur wachhabenden Schwester, er müsse noch seinen Rosenkranz zu Ende beten, fiel aber nach einem oder zwei Ave Maria gleich wieder müde in die Kissen zurück. Als die Ärzte am Mittwoch morgen, bevor der Kranke die heilige Kommunion hätte empfangen sollen, eine unerläßliche Behandlung vornehmen wollten, setzte sofort der zweite Kollaps ein. Die folgenden Stunden bis zum Tod, Donnerstag früh um 3,52 Uhr, verbrachte Pius XII schwer atmend, aber völlig bewußtlos, gleichsam zwischen Diesseits und Jenseits.

Es erübrigt sich, daran zu erinnern, daß ein Gedenkwort an der noch offenen Papstgruft nicht dasselbe ist wie die Darstellung, die Pius XII und sein Pontifikat später, vielleicht nach hundert oder mehr Jahren, von der Geschichtsforschung finden werden. Der Geschichtsforscher hat Abstand genug, um das Werk des Papstes in seinem Verhältnis zur vorausgehenden und nachfolgenden Zeit zu werten; er besitzt Zugang zu den Quellen und vermag wie der Untersuchungsrichter mit kühler Sachlichkeit alles zu prüfen und abzuwägen. Der Nachruf hat einen anderen Charakter. Trotzdem wagen wir, in etwa schon an die Dinge selbst heranzukommen.

Wir dürfen Pius XII gewiß zu jenen zählen, denen die Vorsehung fünf Talente anvertraut hat. Er war aus sehr guter Familie. Sein Vater Filippo Pacelli war päpstlicher Konsistorialadvokat. Am 2. März 1876 geboren, lebte Eugenio unter der sorgenden Liebe seiner Mutter bis zu dem Zeitpunkt, da er im Jahre 1917 als Apostolischer Nuntius nach Deutschland kam, und die Mutter konnte den Schmerz kaum verwinden, von ihm getrennt zu sein. Die Eltern ließen Eugenio eine solide und vielseitige Ausbildung angedeihen. Er war ein guter Reiter und Schwimmer und spielte ausgezeichnet Geige. Er hatte ungewöhnliche Kenntnisse in Musikgeschichte und ein feines Verständnis für die Tonkunst. Vom 10. bis zum 18. Lebensjahr besuchte er das angesehene staatliche Gymnasium Visconti. Stets war er der Erste seiner Klasse.

Im Mittelpunkt seiner Studien stand die klassische Bildung. Er hat die alten Klassiker genossen und geliebt. Sie standen in seiner Bibliothek, zu einem Teil bis zuletzt in der Teubnerausgabe, in der er sie als Gymnasiast benutzt hatte. Am meisten liebte er Cicero. Wenn er zu ihm greife, bemerkte er einmal, verliere er immer Zeit. Er komme nur schwer von ihm los. Wir glauben die Vermutung äußern zu dürfen, daß es sich dabei um mehr als nur literarisches Empfinden handelte, daß vielmehr zwischen dem antiken römischen Staatsmann und Papst Pius XII eine seelische Verwandtschaft bestand. Lieblingsautoren waren ihm ferner Augustinus, Dante, Manzoni. Nicht ungern hat er gelegentlich zu Goethes Faust gegriffen. Neben seinem Bett lag die ganzen Jahrzehnte hindurch immer ein Band der Werke von Bossuet. Doch dies alles nahm mit den Jahren immer weniger, vielleicht zu wenig Zeit in Anspruch.

Einer von Eugenios Mitschülern äußerte über ihn, er sei immer etwas unnahbar gewesen. Das ist ihm geblieben. Im Verkehr konnte er von einer bezaubernden Liebenswürdigkeit, in den Audienzen von einer ungezwungenen Herzlichkeit und Väterlichkeit sein. Und doch gehörte er zeitlebens zu den einsamen Menschen. Es war schwer, ihm auf den Grund der Seele zu schauen.

An der Sapienza, der römischen Universität, hörte Eugenio Pacelli auch Professor Karl Julius Beloch. Desgleichen besuchte er die Sonntagskonferenzen von

Duchesne, und Duchesne brachte ihn in Verbindung mit Franz Xaver Kraus. Dieser warnte den jungen Monsignore, der viel Aufgeschlossenheit für die deutschen Dinge zeigte, mit scharfen Worten vor dem Zentrum. Die Warnung sollte glücklicherweise nicht fruchten.

Eugenio Pacelli hat eine glänzende Laufbahn durchschritten. Ostern 1899 zum Priester geweiht, finden wir ihn schon 1901 in der Kongregation für Außerordentliche Kirchliche Angelegenheiten. Sechzehn Jahre ist er unter dem erstklassigen Kanonisten, dem späteren Kardinalstaatssekretär Gasparri, Sekretär der Kommission für die Kodifizierung des Kirchlichen Rechts, von 1912 an auch Sekretär der soeben genannten Kongregation, wir würden sagen: Unterstaatssekretär, daneben Professor für kirchliche Diplomatie. Von 1917 an Apostolischer Nuntius, dann Kardinalstaatssekretär, endlich Papst.

Der junge Eugenio Pacelli eignete sich ein ausgedehntes geschichtliches Wissen an. Aber zum Historiker war er nicht geboren. Dafür war er fast zu skeptisch. Als Apostolischer Nuntius in Deutschland hatte er bei einer Abendgesellschaft Adolf Harnack zum Tischnachbarn. Im Laufe des Gesprächs fragte der Nuntius, wieviel wohl von dem, was uns als Geschichte geboten wird, sicher sei. Harnack antwortete ohne lange Überlegung: Etwa die Hälfte, Exzellenz. Wir möchten aber vermuten, daß Pius XII die Grenze zwischen sicher und unsicher noch unter der Hälfte gezogen hätte. Auch die päpstlichen Archive waren für Pius XII an erster Stelle Mittel der Verwaltung und Diplomatie. Ihrer Ausnutzung für die geschichtliche Forschung stand er ganz gewiß nicht ablehnend, aber vielleicht eine Note kühler gegenüber als seine Vorgänger.

Um so höher dürfen wir es werten, daß Pius XII der Anregung Folge leistete, die im Laufe des Umbaus der Grotten von St. Peter an ihn herangetragen wurde: die Ausgrabungen weiter und tiefer zu führen, um womöglich Klarheit in der Frage um das Grab des Apostels Petrus zu erhalten. Die Anregung kam ganz den Gedanken entgegen, die der Papst schon als Kardinalstaatssekretär gehegt hatte. Das Wagnis sollte sich lohnen. Die Forschung der ersten vier Ausgräber hat zu dem auf guter geschichtlicher Sicherheit ruhenden Ergebnis geführt, daß wir genau senkrecht unter dem Schlußpunkt der Kuppel von St. Peter das ursprüngliche Grab des Apostelfürsten haben. Die Forschungen, die von anderen unter günstigeren Bedingungen weitergeführt werden durften, konnten das Ergebnis jener ersten vier Archäologen nur bestätigen und erhärten.

Wir möchten als die beherrschende Eigenschaft des toten Papstes nüchterne Sachlichkeit bezeichnen. Wir sind uns bewußt, daß diese Feststellung nicht wenige überraschen wird. Die literarische Behandlung hat um die Person des Papstes eine dichte Schicht filmartiger Mischung von wenig Wahrem mit viel Poetischem und Sentimentalem gelegt. Die Kamera hat ihn aufdringlich überallhin verfolgt, und vielleicht war er ihr gegenüber etwas zu nachgiebig. Aber es bleibt bei der

eben gemachten Feststellung. Sie gilt auch gegenüber dem unqualifizierbaren Artikel, der über die „Christusvision“ in der problematischen Illustrierten „Oggi“ erschienen ist.

Nüchterner Sachlichkeit entsprach die Lebensweise des Papstes. Die Publizistik hat sich eine Zeitlang auffallend viel mit seinem Privatleben beschäftigt. Von den Artikeln, die wir darüber zu Gesicht bekamen, hat keiner nur Wahres, nicht wenige dagegen nur Falsches berichtet. Das Unglaublichste schrieb ein bekannter Journalist: Der Papst schlafe auf einem eisernen Bettrost; an diesen würde ihm jeden Morgen um 6 Uhr von vier deutschen Kapuzinern ein Täßchen Kaffee angereicht. — Nein, es war alles so normal, wie man es sich nur vorstellen kann. Die kirchlichen Vorschriften, so das eucharistische Nüchternheitsgebot, wie es vor der neuen Regelung bestand, beobachtete Pius XII aufs genaueste, selbst wenn er in Sankt Peter die drei Stunden dauernde Papstmesse zu zelebrieren hatte. Das Appartamento Privato, die persönliche Wohnung des Papstes, war von vornehmer Einfachheit, das Arbeitszimmer „grauer Alltag“, und der Papst saß an seinem Arbeitstisch in einem grauweißen, ganz einfachen Arbeitskleid. Drei Schwestern vom Institut der Lehrschwestern vom Heiligen Kreuz, Menzingen (Schweiz), führten dem Papst den Haushalt. Die erste von ihnen, Schwester Pasqualina Lehnert aus Ebersberg in Oberbayern, hat er nicht, wie immer und immer wieder erzählt wird, in romanhafter Form in Einsiedeln kennengelernt; sie wurde ihm vielmehr nach Beginn seiner Münchener Nuntiatur auf sein Ansuchen um irgendeine geeignete Schwester von der damaligen Provinzialoberin des genannten Instituts in Altötting zur Verfügung gestellt. Während des Pontifikats Pius' XII hatte Madre Pasqualina gleichzeitig das besondere Hilfswerk Seiner Heiligkeit zu leiten, aus dem die persönlichen päpstlichen Hilfen für notleidende Länder, für Institute, aber auch für einzelne gespendet wurden. Eine der drei Schwestern war die Köchin des Papstes. Die Küche nahm jedoch verhältnismäßig wenig Zeit in Anspruch, und die Schwester arbeitete jeden Tag stundenlang mit der dritten Mitschwester an der Herstellung von Paramenten.

Gegen Übertreibungen empfand Pius XII einen beinahe physischen Widerwillen. Sein Wort war immer ausgeglichen. Er konnte feierlich reden, wo es sein hohes Amt verlangte. Aber er übertrieb nie. Er überlegte auch lange, bis er ja oder nein sagte. Anders als sein Vorgänger Pius XI gestattete er es sich nicht, in der Öffentlichkeit zu sprechen, ohne sein Wort vorher schriftlich genau festgelegt zu haben.

Weil realistisch denkend, besaß Pius XII einen ausgesprochenen Sinn dafür, was „Macht“ bedeutet. Für Pläne, wenn auch noch so ideale, hinter denen keine Macht stand, sie auszuführen und zu sichern, hatte er wenig übrig. Auch seine diplomatischen Fähigkeiten fußten darauf, daß er mit nüchterner Sachlichkeit, realistisch und beherrscht an Schwierigkeiten, Fragen und Aufgaben herantrat

und ohne jegliche Sentimentalität auf sein Ziel zusteuerte. Der englische Botschafter Lord D'Abernon äußerte in den zwanziger Jahren, Nuntius Pacelli sei der fähigste Kopf des Berliner Diplomatischen Korps. Nüchternheit besagte bei Pius XII jedoch keineswegs Empfindungslosigkeit. Pius XII war im Gegenteil in ausnehmendem Maß empfindsam und feinfühlig.

In das Charakterbild des Papstes gehört notwendig sein Arbeitswille. Der war stählern. Pius XII hat nicht hastig gearbeitet, wohl aber nach strengem Plan. Und er hat das planmäßige Arbeiten nicht erst in Deutschland gelernt, wie irgendwo zu lesen war. Um die Schwierigkeiten in der Aneignung der deutschen Sprache zu überwinden, hat er schon als Gymnasiast ein ganzes Jahr lang jeden Abend zu Beginn seines Studiums eine Stunde für Deutsch angesetzt. Französisch lernte er schon als kleiner Junge. Sieben Sprachen waren ihm geläufig. In den letzten Jahren stand in seinem Arbeitszimmer auch eine Einführung in die russische Sprache. In den hohen Ämtern, die er innehatte, hielt er seinen Arbeitsplan werktags wie sonntags ein, als Papst in Rom wie in Castel Gandolfo. Die letzte Stunde dieses Arbeitsplanes lag nach Mitternacht. Von der Genauigkeit Pius' XII macht man sich schwer einen Begriff. Anmerkungen, Zitationen begegnete er mit ausgesprochenem Mißtrauen. In jedem Fall verlangte er, den zitierten Autor, das zitierte Quellenwerk selbst einzusehen.

Man wirft den Renaissancepäpsten vor, sie hätten zu viel Zeit auf Feste und Erholung verwendet. Die Päpste unseres Jahrhunderts tun darin zu wenig. Die Illustrierten und der Papstfilm „Pastor Angelicus“ (der Ausdruck stammt aus einer kurz vor 1600 gefälschten Papstprophezeiung und wäre deshalb besser nicht gebraucht worden) erwecken zwar den Eindruck, als ob im Vatikan eitel Feste gefeiert würden; aber die Illustrierte und der Film können ja nur Repräsentatives bieten, weshalb das Bild, das sie zeichnen, notwendig unvollständig und dadurch falsch wird. Nein, man muß sagen, das Leben des Papstes war ein unbarmherzig hartes Leben der Arbeit. Selbst auf den Spaziergang, der zu jeder Jahreszeit, auch während der heißen Monate, in die frühen Nachmittagsstunden fiel und auf die Minute abgezirkelt war, nahm der Papst sein Arbeitspensum mit.

Die Pacellis waren eine fromme Familie. Vom Bruder Pius' XII, dem Universitätsprofessor und Spezialisten für das italienische Wasserwesen Francesco Pacelli, der bekanntlich Pius XI als Vermittler zur italienischen Regierung bei der Lösung der Römischen Frage, der Conciliazione, wertvollste Dienste geleistet hat, sagte dieser Papst einmal in seiner gern etwas spitzen Weise: Der Marchese Francesco Pacelli lebt so, wie die Ordensleute leben sollten. Pius XII diente als Junge zur Messe in der Chiesa Nuova, dem Heiligtum Philipp Neris. Er ist in seinem persönlichen religiösen Leben eigentlich immer der fromme Junge von damals geblieben. Der nüchterne Mann, den die Lebenserfahrung einigermaßen mißtrauisch machen mußte, hatte für ungeheuchelte, demütige Frömmigkeit

einen feinen Sinn und aufrichtige Verehrung. Seit früher Jugend hegte Eugenio Pacelli eine kindliche Liebe zur Gottesmutter. Der sichtbare Standort seiner Marienverehrung war das von Gold und Edelsteinen schimmernde Kapellchen der Madonna della Strada im Gesù. Die Erhebung der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel zum unfehlbaren Glaubenssatz war für Pius XII eine Angelegenheit schwerer Verantwortung, aber auch eine Herzenssache, die ihn, gerade im Augenblick der Definierung, bis in die Tiefen der Seele ergriff. — Was dagegen die Fragen der „Mediatrix“ und „Corredemptrix“ angeht, hat Pius XII noch wenige Wochen vor seinem Tod, in den Tagen gleich nach Beendigung des Mariologischen Kongresses in Lourdes geäußert, die beiden Fragen seien zu ungeklärt und zu unreif; er habe in seinem ganzen Pontifikat bewußt und absichtlich vermieden, Stellung zu ihnen zu nehmen, sie vielmehr der freien theologischen Auseinandersetzung überlassen. Er denke nicht daran, diese Haltung zu ändern.

Ein Biograph des Papstes läßt einen Monsignore im Vatikan sagen: Kein Papst habe es sich bisher mehr angelegen sein lassen, das Gemeinsame zwischen den Bekenntnissen zu betonen und das Trennende zu mildern, als der gegenwärtige. Wenn wir recht verstehen, will die Bemerkung Pius XII zum entgegenkommen den Ireniker stempeln. Dann ist sie aber abwegig. Gewiß war der Papst gegen Menschen anderer religiöser Überzeugung von äußerster Vornehmheit. Auch in bekenntnismäßig gemischten Audienzen, z. B. gelegentlich internationaler Kongresse, hat er vor dem Apostolischen Segen gern gesagt: Wir segnen jene von Ihnen, die Unsere Söhne und Töchter sind, wie alle, die Unseren Segen zu empfangen wünschen. Knieten sich dann auch Nichtkatholiken nieder, war es ihre Sache. Der Papst hätte aber darunter gelitten, wenn es den Anschein erweckt hätte, als ob man sie drängen oder zwingen wolle. Aber Verwischung oder Verdunkelung der Wahrheitsgrenzen gehörten zu jenen Dingen, die in Pius XII einen fast physischen Widerwillen erweckten. Wo es sich um Formulierungen und Abgrenzungen der Glaubenswahrheiten handelt, war sein Wort messerscharf und kristallklar. Das entsprach schon seiner natürlichen Anlage, und als Papst hatte er eine hohe Auffassung von seiner Pflicht, den katholischen Glauben in seiner vollen Reinheit und in scharfer Abgrenzung gegen jede Abweichung und jeden Irrtum herauszuheben und zu verteidigen. Auch Andersgläubigen gegenüber hätte er es für ein Unrecht gehalten, sie über den Inhalt des katholischen Glaubens irgendwie zu täuschen.

Eine andere Frage ist die des Zusammenlebens von Katholiken und Nichtkatholiken im selben Gemeinwesen. Diese Frage hat Pius XII in seiner Rede vom 6. Dezember 1953 an den Nationalkongreß der italienischen katholischen Juristen von Grund auf behandelt. Die Rede, die unter dem Namen „Toleranzrede“ geht, hat Epoche gemacht. Ihr Sinn, auf kurze Form gebracht, ist folgender: Gewiß, der Irrtum hat gegenüber der Wahrheit kein Recht. Dieser Satz gilt ganz

allgemein und für alle, die überhaupt noch eine absolute Wahrheit annehmen. Aber man kann nach diesem Satz oder diesem Satz allein nicht das Zusammenleben der verschiedenen Bekenntnisse, von Katholiken und Nichtkatholiken im selben Gemeinwesen, regeln. Die letzte und entscheidende Norm einer solchen Regelung ist das *bonum commune*, das Allgemeinwohl, das der Kirche, der Kirche im einzelnen Land und der Gesamtkirche, wie das des Staates. — Ein klassisches Beispiel dafür ist der Augsburger Religionsfriede von 1555. Tatsächlich stimmen die theologischen Erwägungen, die im 16. Jahrhundert in Sachen seiner sittlichen Erlaubtheit angestellt wurden und die der heilige Petrus Canisius, die Erlaubtheit jenes Religionsfriedens bejahend, ausführlich zusammengefaßt hat, mit den Grundsätzen überein, die Pius XII in jener Ansprache aufstellte. Hyperspiritualismus, ein Sichzurückziehen ins „rein Religiöse“ fand keine Gnade vor den Augen Pius' XII. Für ihn mußte der Glaube sich auswirken in alle Lebensgebiete, bei voller Achtung ihrer relativen Autonomie. Er hat es auch nie wahr sein lassen, daß Politik mit Religion nichts zu tun habe. Ausübung des Wahlrechts war für ihn eine sittliche Pflicht.

Die nationalen Empfindlichkeiten kannte Pius XII und nahm klug Rücksicht auf sie. Er selbst war über sie erhaben. Er hat sie im Innern wohl belächelt. Er war der Mann der Kirche, der Weltkirche. Die Arbeit für sie war ihm der Gottesdienst, den der Herr von ihm forderte. Es hat um den Papst herum keine nationalen Intrigen, kein Sich-in-Vorteil-Setzen einer Nation gegenüber den anderen gegeben.

Die Aufgaben

Nicht jeder Pontifikat braucht sich einer Sonderaufgabe gegenüber zu sehen, die er erfüllen soll. Die ordentliche Verwaltung der Gesamtkirche ist für sich schon Aufgabe genug. Dem verstorbenen Papst hat die Vorsehung jedoch eine Sonderaufgabe gestellt: die Kirche durch den zweiten Weltkrieg hindurchzuführen. Die Aufgabe war schwer, aber Pius XII hat sie glänzend gelöst. Die Kirche hat selbst in dieser Zeit der rohen Gewalt, des Hasses und des Mordens an Ansehen, Vertrauen und Wirkungsmöglichkeiten nichts eingebüßt.

Raum und Zeit zwingen uns, es bei dieser Pauschalbeurteilung bewenden zu lassen. Im einzelnen wäre auszuführen: sein Eintreten für Völkerrecht und Menschenwürde; seine Hilfe für Menschen und Länder in Not.

Eintreten für Völkerrecht und Menschenwürde: Wir können uns nicht versagen, aus dem vielen, was Pius XII unter dieser Rücksicht gesagt und getan hat, zwei seiner Worte anzuführen, weil sie zu den wertvollsten zählen, die er über Krieg und Frieden gesprochen hat.

Aus der Ansprache an die Kardinäle vom 2. Juni 1940:

„Es ist nicht zu übersehen, daß . . . das Wohl der unter Besetzung geratenen Bevölkerungen nicht aufhört, verpflichtende Norm für die Handhabung der öffentlichen Gewalt zu sein. Gerechtigkeit und Billigkeit verlangen, daß sie so behandelt werden, wie im analogen Fall die Besetzungsmacht ihre eigenen Volksgenossen behandelt sehen möchte“¹.

Aus der Osterbotschaft vom 13. April 1941:

„Den Mächten, die während des Krieges Länder besetzt halten, sagen Wir, ohne der ihnen gebührenden Rücksicht zu ermangeln: Euer Gewissen und Euer Ehrgefühl leite Euch, die Bevölkerung der von Euch besetzten Gebiete gerecht und menschlich zu behandeln und für sie Sorge zu tragen. Bürdet ihnen nicht Lasten auf, die ihr in ähnlichen Fällen als ungerecht empfunden habt oder empfinden würdet. Kluge und hilfsbereite Menschlichkeit ist Lob und Stolz weiser Befehlshaber, und die Behandlung der Gefangenen sowie der Bevölkerung der besetzten Gebiete ist der sicherste Grundstein und Gradmesser der Kultur der Herzen und der Völker. Aber darüber hinaus denkt daran, daß Segen oder Fluch Gottes für das eigene Vaterland von der Art abhängen kann, mit der ihr jene behandelt, die das Schicksal des Krieges in eure Hand gab“².

Hilfe für Menschen und Länder in Not: Hierhin gehört die großzügige Hilfe, die der Papst den politisch Verfolgten, unter ihnen den verfolgten Juden zuteil werden ließ. Die Juden haben seine Hilfe in der Folgezeit bei verschiedenen Gelegenheiten dankbar anerkannt. Sodann gehört hierhin die Tätigkeit des Päpstlichen Amtes für Nachrichtenvermittlung von und an Kriegsgefangene und für Suche nach Kriegsvermißten. Unter bestimmten Verhältnissen die einzige Verbindung zwischen den Kriegsgefangenen ganzer Kriegsschauplätze und der Heimat, hat dieses Amt in Millionen von Fällen Nachrichten vermitteln können. Dann das Päpstliche Hilfswerk für Notstände während des Krieges und in den Nachkriegsjahren. Wir geben hier, um Mißverständnissen zu begegnen, nur eine Zahl an. Sie betrifft die Notjahre Deutschlands. Der Papst konnte an Deutsche in Deutschland erst seit Sommer 1946 Hilfe gelangen lassen. Vom Sommer 1946 bis Sommer 1949 hat das Päpstliche Hilfswerk bzw. das persönliche Hilfswerk Pius' XII an Wäsche, Kleidern und Lebensmitteln nach Deutschland gesandt: 950 Waggonen zu je 17—19 Tonnen. Alles Lieferungen in bestem Zustand, entweder neu oder, wenn gebraucht, gut instandgesetzt. Es sind damals ganze Schwesternkommunitäten in Rom für die Zubereitung der päpstlichen Sendungen nach den notleidenden Ländern eingesetzt worden.

1) AAS 32 (1940) 270.

2) AAS 33 (1941) 112.

Pius XII hat der ihm von der Vorsehung gesetzten Aufgabe, die Kirche durch den zweiten Weltkrieg hindurchzuführen, von sich aus eine andere hinzugefügt: die katholische Weltanschauung in ihrem ganzen Reichtum und nach ihren Ausstrahlungen in die verschiedensten Lebensgebiete darzulegen: in das Leben des einzelnen, seine Menschenwürde, seine unabdingbaren Rechte, seine sittlichen Pflichten; in das Ehe- und Familienleben, die größeren Gemeinschaften und in das ganze öffentliche Leben.

Der Papst hat dies in seinen Enzykliken, Botschaften, Ansprachen und anderen Reden getan. Pius XII hat viel gesprochen. Man wird ruhig sagen können: mehr als irgendeiner seiner Vorgänger. Nicht wenigen war es zu viel. Sie mögen jedoch in Rechnung setzen, wie der Papst unaufhörlich um sein wegweisendes Wort gebeten wurde. Es kam hinzu, daß Rom heute eine der gesuchtesten Stätten für nationale und internationale Kongresse ist. Fast alle wollten sie vom Papst empfangen werden und sein Wort vernehmen. Jedenfalls sind seine Botschaften und Reden eine Fundgrube ersten Ranges, um den katholischen Glauben und das gesamte heutige Dasein einander gegenüberzuhalten. Eines hat Pius XII mit seinem Wort überzeugend dargetan: Bei aller Unnachgiebigkeit in ihren überzeitlichen Glaubenswahrheiten, Grundsätzen und Forderungen, die auf göttlichem Gebot beruhen und an denen sich nicht deuteln läßt, ist die Kirche Christi weltaufgeschlossen und zeitnah.

Wir beschränken uns auf wenige und kurze Bemerkungen:

In den Fragen, wo Glaube und Naturwissenschaft sich begegnen, war Pius XII sehr darauf bedacht, keine Türen voreilig zuzuschlagen. Er hat es lebhaft empfunden und bedauert, daß dies im Fall Galilei geschehen war.

Was die liturgischen Reformen angeht, stand im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit und Sorge Pius' XII die Neuordnung des Breviers und mit ihm des römischen Meßbuchs. Die nach der Auffassung vieler dabei am schwierigsten zu nehmende Hürde ist schon seit mehr als 10 Jahren übersprungen: wir meinen die Schaffung einer neuen lateinischen Psalmenübersetzung an Stelle der Hieronymus-Version. Gegenüber anderslautenden Vermutungen oder Angaben legen wir Wert darauf zu betonen, daß die Anregung zu einem neuen lateinischen Psalmentext ausschließlich von Pius XII selbst ausging. Die Leitung des Päpstlichen Bibelinstituts war nicht wenig überrascht, als ihr vom Papst der bestimmte Auftrag zukam, eine neue lateinische Psalmenübersetzung zu fertigen.

Die Katholiken der ganzen Welt werden Pius XII dankbar sein für die Neuordnung des Jejunium eucharisticum, des Gebots der Nüchternheit vor der heiligen Kommunion. Eine Neuregelung mußte wohl einmal kommen als zwangsläufige Folge der Kommuniondekrete Pius' X. Jetzt ist sie da, und sie ist dem heutigen Lebensrhythmus angepaßt.

Ein Nachruf auf Pius XII und seinen Pontifikat darf nicht vorübergehen an den Audienzen, die er gegeben hat. Er hat sie gegeben bis zur Erschöpfung. Er war Meister in der Repräsentation und hat sich dieser Gabe in der Ausübung seines hohen Amtes glänzend bedient. Die Audienzen, vor allem die allgemeinen, betrachtete er als spezifisch päpstliches Apostolat, das er, wie überhaupt alles, sehr ernst nahm. Etwas Einzigartiges in der ganzen Papstgeschichte sind die Audienzen, die Pius XII während des Weltkrieges den Heeresangehörigen beider kriegführenden Parteien gab. Auch den Deutschen. Der Papst hat sie immer gern begrüßt. Von Vatikanischer Seite hat sie nie ein Audienzverbot getroffen; wohl aber von seiten der deutschen Behörde, angeblich um Ungehörigkeiten bei den Audienzen zu begegnen. Es waren aber nie Ungehörigkeiten vorgekommen. Von Juni 1944 an sind dann die Hunderttausende der alliierten Heere, die durch Rom zogen oder Rom besuchen durften, zum größten Teil auch beim Papst gewesen: Engländer, Amerikaner, Kanadier, Inder, Südafrikaner, Australier und Neuseeländer, gegen Schluß des Krieges dann noch Brasilianer. Wohl die meisten von ihnen hätten sonst nie daran denken können, den Papst zu sehen. Sie waren alle tief beeindruckt von seiner Persönlichkeit, die Nichtkatholiken noch mehr als die Katholiken. Die Katholiken wußten ja, wer der Papst ist. Die andern waren schon angenehm überrascht, in ihm einen gütigen und liebenswürdigen Menschen zu finden. Gewöhnlich hat sie seine Erscheinung aber auch religiös stark angesprochen.

Weltberühmt waren die allgemeinen Audienzen, die der Papst in der Benediktionsaula, in Sankt Peter und im Binnenhof des päpstlichen Palastes von Castel Gandolfo gab. Mit seiner ungezwungenen, väterlich-ernsten Liebenswürdigkeit hat er die zur Audienz Erschienenen in seinen Bann gezogen. Der Stellvertreter Christi unter seinen Söhnen und Töchtern von überallher — das war eine mächtige Bekundung der Übernationalität der Kirche. Alle empfanden sich hier als Brüder und Schwestern; diese Empfindung beseelte vielleicht am stärksten die Farbigen, die immer häufiger und immer zahlreicher zu den Audienzen kamen. Und dann der Glaube, der sich da offenbarte! Wir geben gerne zu, daß die Audienzen, gerade in Castel Gandolfo, auch suggestiv wirkten. Aber die Suggestion war nicht das Letzte. Das Letzte und Eindrucksvollste war die gewaltige Kraft der gemeinsamen katholischen Glaubensüberzeugung, die einem dort fast sinnhaft und greifbar entgegentrat.

Jede Persönlichkeit, jede Befähigung hat ihre Grenzen. Aber das Zeugnis kann man Papst Pius XII ausstellen: Er hat sein Können und seine Arbeitskraft restlos und ununterbrochen in den Dienst der Kirche Christi gestellt, ein Dienst, in dem ihm immer höhere Aufgaben zugewiesen wurden und der seine Vollendung fand in einem beinahe zwanzigjährigen Pontifikat. Über die Bedeutung dieses Pontifikates mag endgültig eine spätere Zeit urteilen, die den nötigen Abstand vom Heute gewonnen hat; über dessen Reichtum für Kirche und Menschheit be-

steht indes kein Zweifel. Pius XII hat die Kirche meisterlich durch den Krieg und die Nachkriegszeit hindurchgesteuert, durch eine Zeit, die an Umwälzungen, an tragischem Geschick einzelner wie ganzer Völker, an Grauensvollem wie an Gotterfülltem nicht leicht ihresgleichen findet. Die Aufgabe des Stellvertreters Christi, Lehrer der Völker zu sein, hat der verstorbene Papst in einem Ausmaß erfüllt, daß man versucht sein mag, ihn unter dieser Rücksicht den Größten seiner Vorgänger beizugesellen. Er hat endlich durch persönlichen Kontakt mit Staatsmännern, Diplomaten und hohen Militärs besonders in den ersten Nachkriegsjahren unendlich viel beigetragen zur Beruhigung der Leidenschaften, zum Abbau des Hasses und der Entfremdung, zur Annäherung der Völker und Staaten.

JOHANN MICHAEL SAILER

Von Roman Adamski

Wie selten einem der Großen der Geschichte erging es Johann Michael Sailer: Die geistigen Auseinandersetzungen, die sein Leben erfüllten, begleiteten seinen Nachruhm bis heute. Denn noch ist das letzte und zustimmende Wort über ihn nicht gesagt.

Die Geschichte des deutschen Volkes und der Kirche gestaltete sich nach seinem Tode ganz anders, als er es erhofft haben mag. Seine so vielen und bedeutenden geistlichen und weltlichen Freunde und Schüler starben aus. Die Schatten, die sein Leben getrübt hatten, wuchsen wieder zusehends dunkler empor. Und so sprach man nur hier und da von Sailer. Ja, man glaubte bemerken zu müssen, er sei wohl dennoch ein Aufklärer und somit nicht ganz katholisch gewesen. Man erinnerte sich an manche kritische Stimme, die gegen ihn zu seinen Lebzeiten aufbegehrt hatte. Der Beginn des 20. Jahrhunderts brachte eine Wende in der Beurteilung und Wertung. Das ist den fleißigen und grundlegenden Forschungen Anton Doeberls, Remigius Stölzles, Sebastian Merkles zu verdanken¹. Viele horchten auf und begannen, Sailer, seine Geschichte und seine vielbändigen Werke zu studieren. Neues Material trugen emsig herbei Philipp Funk, Albert Vierbach, Berthold Lang. Den entscheidenden Beitrag jedoch lieferte Hubert Schiel mit kleineren und drei großen Arbeiten, die aus der Sailer-Forschung nicht mehr wegzudenken sind². Viele andere haben eine Reihe von Einzelfragen aus Sainers Wirken bearbeitet. So ist die Bibliographie über diesen Mann auf etwa 254 Nummern bis jetzt angewachsen.

Das geschichtliche Bild Sainers steht also klar umrissen fest. Viele Bausteine für seine geistesgeschichtliche Größe hat man besonders in den letzten fünfzig Jahren zusammengetragen. Eine abschließende und zusammenfassende Gesamtchau dieses großen Mannes jedoch steht immer noch aus. Und das ist sehr bedauerlich, aber auch sehr schwierig und doch so notwendig.

Im Folgenden soll nun ein Versuch unternommen werden, das geistige Bild Johann Michael Sainers gedrängt zu zeichnen. Was bedeutet er uns heute? Fragen

1) Alle in Betracht kommenden Arbeiten der hier genannten Sailerforscher sind in der vorzüglichen Bibliographie aufgeführt, welche der z. Z. beste Sailerkenner *Dr. Hubert Schiel* in dem zweibändigen Werk „Johann Michael Sainers Leben und Briefe“, Regensburg 1948 und 1952, dem 2. Bd. S. 641 ff und 666 ff beigelegt hat. – Vgl. auch *Franz Schnabel*, Deutsche Geschichte im 19. Jhd., Freiburg 1937, IV. Bd., S. 50–62.

2) *Hubert Schiel*, Bischof Sailer und König Ludwig I von Bayern, Regensburg 1932.

Hubert Schiel, Johann Michael Sainers Leben und Briefe, 1. Bd. Leben und Persönlichkeit, Regensburg 1948 (Schiel I).

Hubert Schiel, dasselbe, 2. Bd. Briefe, Regensburg 1952 (Schiel II).

wir zuerst: Wie sah es zu seiner Lebenszeit in Europa-Deutschland auf politischem, kulturellem, religiösem Gebiete aus? Dazu sind einige kurze Bemerkungen nötig, um die politischen Ereignisse jener uns in so weite Ferne gerückten Jahrzehnte und die geistesgeschichtlichen Zusammenhänge wieder ins Gedächtnis zurückzurufen.

Das politische Geschehen im damaligen Europa-Deutschland von der Mitte des 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts ist durch folgende Faktoren gekennzeichnet: die friderizianischen Kriege, die französische Revolution von 1789 und die nachfolgenden Koalitionskriege, der napoleonsche Imperialismus und die Befreiungskriege, die Säkularisationen, die Restaurationspolitik der europäischen Mächte, die polizeistaatliche Reaktion in Deutschland, die anbrechenden demokratischen Bestrebungen und manch anderes mehr, was auf kulturellem und sozialpolitischem Gebiete liegt. Diese Ereignisse waren bekanntlich Folgen verschiedenartiger geistiger Entwicklungen und Strömungen, denen im 18. und 19. Jahrhundert das gesamte europäische Geistesleben unterworfen war. In dieses Geschehen hinein fällt das Werden und Wachsen Sailers von der Jugend bis zum Mannesalter, bestimmt von seinem Erbe, der Umwelt, der Zeit und der Kirche.

Die in vergangenen Jahrhunderten wurzelnden Philosophien eines deistisch-naturalistischen Individuums, die gewöhnlich Aufklärung genannt werden, hatten allmählich das gesamte Kultur- und Geistesleben ergriffen, umgestaltet und in seinen Grundlagen erschüttert. Daraus ergaben sich ungeahnte Folgen für Staaten, Völker und die Einzelindividuen.

Im Staatsleben blühte im 18. Jahrhundert schon seit Jahrzehnten ein macchiavelistischer Absolutismus (vgl. Ludwig XIV, Friedrich II v. Preußen, Joseph II von Österreich) auf der Grundlage nationalistischer Verengung, unterstützt von merkantilistischer Wirtschaftspolitik. Das alte geheiligte Römische Reich Deutscher Nation war nur noch eine staatsrechtliche Fiktion und ging im Jahre 1806 endgültig unter.

Aus dieser Entwicklung folgte eine allgemeine, von Mißtrauen erfüllte Unsicherheit der zwischenstaatlichen Beziehungen, deren Ergebnis eine unaufhörliche Folge von Kriegen war und auch im 19. Jahrhundert blieb. Denn das einigende geistige Band der abendländischen Völker war längst zerrissen. Daß dabei das soziale und soziologische Gleichgewicht katastrophal schwankte und sich im nächsten Jahrhundert endgültig verschob, ist selbstverständlich. Es begann immer stärker und deutlicher die Industrialisierung und Technisierung des Abendlandes. Die Erschließung der Neuen Welt, der Aufschwung der angewandten Wissenschaften waren von entscheidender Bedeutung. Die Explosionen des 19. Jahrhunderts standen unter dem Zeichen der entstehenden sozialen Frage und wurden wesentlich bestimmt vom langsam, aber unzweifelhaft auf-

steigenden wissenschaftlichen, politisch-wirtschaftlichen und weltanschaulichen Sozialismus.

Natürlich haben sich diese Geisteswellen auch im Bereich der katholischen Kirche ausgewirkt. Das aufgeklärte Denken der Vernunft wollte sich auch über die offenbarten Glaubensinhalte und auch über die Kirche zum Richter erheben. Die fast nur noch bewahrende Theologie der nachtridentinischen Spätscholastik hielt einerseits mit letzter Kraft die überlieferten Positionen, versuchte andererseits eine Synthese mit den herrschenden philosophischen Systemen. Es ist nicht zufällig, daß es damals in Deutschland außer dem berühmten Abt Martin Gerbert von St. Blasien³ (1720–1793) und dem scharfsinnigen Sailerlehrer Benedikt Stattler (1728–1797) keine überragenden theologischen Geister gab, wenn man vielleicht noch den Moralisten und Dogmatiker Anton Mayer SJ (1673–1749), den Exegeten Hermann Goldhagen SJ (1735–1802) und den geistvollen Apologeten und Sailerfreund Beda Mayer OSB (1742–1794) hinzuzählen will.

Auf wissenschaftlichem Gebiete blühte die Kontroverstheologie. Die Kirchengeschichte und besonders die praktische Theologie erhielten von den Zeitideen sehr bemerkenswerte Förderung. Um so mehr richteten die Vorkämpfer der Aufklärung ihre Angriffe auf das soziologische Gefüge der Kirche, auf den Kultus und die Frömmigkeit des katholischen Volkes. Staatskirchentum, Gallikanismus, Febronianismus, Aufhebung des Jesuitenordens, Kampf gegen den Zölibat, deutsch-liturgische Bestrebungen verschiedenster Art sind nur zu bekannte Parolen dieser Jahrzehnte. Namen wie Wessenberg, Hontheim, Selmar, Werkmeister, Winter u. a. bezeichnen die bedeutendsten Vorkämpfer der praktischen Aufklärung. Seit den Irrlehren der ersten christlichen Jahrhunderte und seit Martin Luther drohten der Kirche allerwärts größte Gefahren.

In der ersten Reihe der Vorkämpfer für die angefeindete, so oft totgesagte und dennoch ewig lebendige Kirche sollte kein geringerer stehen als *Johann Michael Sailer*. Was waren seine äußeren Lebensschicksale⁴? Der Mutterboden, dem er entstammte, dem er die geistige und religiöse Gesundheit verdankte, war eine tief fromme, gläubige Familie aus dem Handwerkerstand Niederbayerns. Auf den 17. November 1751 fiel sein Geburtstag. Mit beträchtlichen Opfern konnte er von 1762 ab das Jesuitengymnasium in München besuchen. Nach Beendigung der Gymnasialzeit, die dem sehr Begabten nach damaligen Anschauungen eine gründliche humanistische Allgemeinbildung vermittelte, trat er 1770 in das Noviziat des Jesuitenordens in Landsberg ein, nach dessen Aufhebung 1773 er an der damaligen Universität Ingolstadt die philosophischen und theologischen Studien fortsetzte. Dem Noviziat verdankte er eine ausgezeichnete asketische Schulung. In den Wissenschaften war er außer dem Physikprofessor Matthias

3) Zu diesen und sonstigen Namen vgl. die entspr. Artikel in den älteren und neueren theologischen Lexika.

4) *Georg Aichinger*, Johann Michael Sailer, Bischof von Regensburg, Freiburg 1865.

Gabler zeit seines Lebens seinem hochverehrten Lehrer, dem Exjesuiten Benedikt Stattler, zu größtem Dank verpflichtet. Er gab ihm die Möglichkeit, sich entscheidend mit den Modephilosophien der angesehensten Aufklärer, besonders mit Kant, auseinanderzusetzen, ihm verdankte er eine gediegene Bildung in der spekulativen Theologie. Durch ihn wurde er bald nach der Priesterweihe (23. Sept. 1775) und Abschluß des theologischen Studiums Repetitor (1777) und 1780 zweiter Professor für Dogmatik in Ingolstadt. Aber schon ein Jahr darauf wurde er als angeblicher „Obskurant“ entlassen.

Es folgte die sogenannte erste Brachzeit. 1784–1794 erlebte er seine schönsten und fruchtbarsten Jahre als Pastoralprofessor (und auch für Moralphilosophie) auf der Fürstbischöflichen Universität Dillingen. Als Opfer armseliger Intrigen wurde er 1794 urplötzlich entlassen, und zwar jetzt als „Aufklärer“ und „Illuminat“. Die 5 folgenden Jahre der zweiten Brachzeit dienten wissenschaftlicher und religiöser Läuterung und Vertiefung sowie reichem literarischen Schaffen. 1799 wurde er von der Bayrischen Regierung nach Ingolstadt und 1800 an die neue Universität Landshut für Moral und Pastoral berufen⁵, als deren Stern er bis 1821 glänzte. Nach schwierigen Verhandlungen der Regierung mit dem Hl. Stuhl wurde er 1821 in das Regensburger Domkapitel berufen, erhielt 1822 die Bischofsweihe und wurde Koadjutor. 1825 wurde er Dompropst und Generalvikar. Nach 35 akademischen Lehr- und Kampfbahnen erhielt seine lautere katholische Gesinnung, seine tiefgreifende Lebensarbeit Anerkennung und menschlichen Lohn. In zähem Ringen konnte er schon zu seinen Lebzeiten der Öffentlichkeit und den römischen Behörden gegenüber den Nachweis erbringen, daß er alles andere, nur kein „Aufklärer“ trotz des verfehlten Gutachtens des hl. Klemens Maria Hofbauer war⁶. Die gründlichen Forschungen der letzten Jahrzehnte haben den klaren Beweis für die Rechtgläubigkeit Sailers, ja für seine universale Größe und einmalige Sendung geführt. Als 78jähriger wurde er Diözesanbischof. Die 10 Bischofsjahre waren reich gesegnet für das Bistum und über Regensburg hinaus. Am 20. Mai 1832 nahm ihm ein sanfter, heiligmäßiger Tod den Bischofsstab aus den rastlosen, gütigen Händen. Ein überaus reiches und bedeutungsvolles Leben war in diesen 81 Jahren abgelaufen, das für den Neubau der katholischen Kirche in Deutschland und darüber hinaus nach den politischen Erschütterungen und geistigen Verwüstungen von einmaligem Wert war.

Was war nun näherhin *das so Bedeutsame* an Sailers Lebenswerk? Nicht sein äußerer Aufstieg; dieser erfolgte ja auch sehr spät und dann sehr plötzlich. Ehren galten ihm wenig, außer dazu, um seine unbedingte Rechtgläubigkeit zu beweisen; denn das war sein einziger Ehrgeiz.

5) Auch Homiletik und Pädagogik dozierte Sailer in Landshut wie ähnlich schon in Dillingen, und ab 1814 auch Katechetik und Liturgik; vgl. *Sämtliche Werke* (SW.) 39, S. 269.

6) Vgl. dazu Sailers ausführliche Bemerkungen SW. 39, S. 272 ff. *Schiel* I, S. 286 f.

Vielmehr gilt es, Sailers wissenschaftliche Leistung⁷ und, wenn auch nur kurz, seine geistesgeschichtliche Stellung und seinen theologischen Ort näherhin darzulegen.

Sailer begann nach gelehrten dogmatischen Erstlingsarbeiten, die sich mit Grenzfragen der Theologie und Philosophie befaßten, in den Wettkampf der Geister mit polemisch-praktischen Streitschriften einzutreten, in denen er, mag er auch von der Zeitphilosophie und Staltlerschen Ideen beeinflusst gewesen sein, eine immer sicherere und klarere Stellung gegen die deistische Aufklärung eines Wolff, Nikolai und ähnlicher Geistesverwandter zu beziehen begann. Predigten (er wurde bald ein gesuchter Prediger großen Formates) und erbauliches Schrifttum, das ihn später genauso berühmt machte wie seine wissenschaftlichen Arbeiten, begleiteten von Anfang an bis zu seinem Lebensende seine gelehrte Tätigkeit. Von den 194 Nummern seines Schrifttums, von denen die weitaus meisten in den 41 Bänden der Gesamtausgabe seit 1830 zu erscheinen begannen, sind etwa 30 wissenschaftliche zum Teil recht umfangreiche Veröffentlichungen. Philosophie, Logik, Ethik, Pädagogik beschäftigten ihn in dem ersten Jahrzehnt seiner akademischen Laufbahn; die bekanntesten Schriften sind die Vernunftlehre (1785), die Glückseligkeitslehre (1787), die Erziehung für Erzieher (allerdings erst 1807 im Druck erschienen). Später wandte er sich ausschließlich theologischen Fragen zu. Pastoraltheologie in allen Zweigen, Klerusbildung, Moraltheologie, Dogmatik, biblische Fragen, liturgische Probleme waren es, zu denen er maßgebend und neuartig und dennoch der gesunden Tradition verhaftet das Wort ergriff. Nicht bloß seine vielen Hörer, sondern auch die weite Öffentlichkeit und auch seine vielen unvermeidbaren Gegner horchten auf, denn das waren neue, bis dahin nicht gehörte Töne.

Was ist zunächst über die *Philosophie* Sailers zu sagen? Man hat sich bisher recht viel mit dem Ethiker und Pädagogen Sailer, weniger jedoch mit dem Philosophen und Theologen beschäftigt. Außer den Abhandlungen von Karl Eschweiler⁸ und Gerard Fischer⁹ hat sich auch Philipp Funk¹⁰ zu der Frage der Philosophie Sailers geäußert. Er sagt dazu ganz richtig folgendes: „Die philosophische Entwicklung Sailers läuft sekundär neben der religiös-theologischen. Sailer hat kein philosophisches Interesse im primären Sinn. Er interessiert sich für Philosophie, gewiß, aber nur in deren Verbindung mit der Glaubenswissenschaft, nur insofern, als sie Weltanschauung ist, die sich praktisch auf das religiöse und sittliche Verhalten auswirkt. Als akademischer Lehrer hatte er ein starkes Verständ-

7) Schiel II, S. 641–660 bringt ein lückenloses Verzeichnis der Schriften Sailers.

8) K. Eschweiler, Sailers Verhältnis zum deutschen Idealismus. 1927 (Schiel II, S. 673, Nr. 352); Der theol. Rationalismus v. d. Aufklärung bis zum Vatikan, Bonn 1920; Die Erlebnistheologie Joh. Michael Sailers als Grundlage d. theol. Fideismus i. d. vorvatican. Theologie, Bonn 1920.

9) G. Fischer, Das Quellenproblem i. d. Philosophie J. M. Sailers. 1946 (Schiel II, S. 670, Nr. 311).

10) Ph. Funk, Von der Aufklärung zur Romantik, München 1925, S. 83 ff; SW. 8, S. 33 zitiert Kants bekannte ethische Maxime.

nis für eine geistige *universitas scientiarum*, für eine lebendige Synthese des Wissens unter dem Hauptnenner ‚Wahrheit‘. In allen drei Stufen seiner Hochschultätigkeit las er auch ‚allgemeine Religionslehre‘ für Hörer aller Fakultäten. Da mußte er auch über die Philosophie auf dem laufenden sein. Da sein hauptsächlich philosophischer Lehrer, Stattler, Wolffisch-Leibnizische Elemente mit der christlichen Philosophie verband, war auch Sailer im Bannkreis der Wolffischen Philosophie. Während der ersten Ingolstädter Periode seiner Lehrwirksamkeit genügte Stattlers Einfluß, ihn in diesem Geleise zu erhalten. In Dillingen glich sich Sailer seinen beiden philosophisch originellen Kollegen und Freunden Weber und Zimmer an. Er blieb christlicher Wolffianer, solange diese beiden ihre Philosophie an die Systeme von Leibniz und Wolff anschlossen. Als beide sich Kant näherten, würdigte auch Sailer in stärkerem Grade als früher die positiven Elemente der kantischen Philosophie. Insbesondere war es ihm um die Ethik Kants zu tun und auf all das, was in Kants Idealismus den Gottesglauben und eine sittliche Hochspannung zu fördern schien. Er begrüßte das in Kant, was der Aufklärung und dem Deismus entgegenwirkte und was jene Zeit stärker empfand als eine spätere. Daß Kants Erkenntniskritik Sailer näher beschäftigte, ist nicht anzunehmen. Seine ganze geistige Art war nicht darauf gerichtet. Wir sind im Recht, anzunehmen, daß er sich auf die Ethik, genauer gesagt, auf die ethische Grundstimmung des Kantischen Idealismus beschränkt habe. Sailer war ein praktischer Philosoph, kein theoretischer. Ihm war die Philosophie der Unterbau für die Gotteserkenntnis. Er ist rein praktisch gerichtet und geht auf den Glauben hinaus. Er kämpft gegen die vulgäre Aufklärung, und so sehr seiner Populärphilosophie eine streng wissenschaftliche Erkenntnislehre fehlt, so entschieden und packend gibt er sowohl der vernunftmäßigen Erkenntnis als dem Glaubenserkennen ihr Recht. Näher als Kants philosophischer Grundlage mag Sailer der Jacobischen Philosophie gestanden haben. Er las Jacobi und hatte enge persönliche Beziehungen zu ihm. Sein wissenschaftliches Denken und Produzieren ist vom Geist der katholischen Tradition, insbesondere der scholastisch-dialektischen Methode geformt.“ Sailers philosophisches Denken bewegte sich also schließlich mit zunehmendem Alter schon vor der Neuscholastik immer mehr in den Bahnen der *philosophia perennis*.

Sailer war jedoch zuerst und zuletzt *Theologe*. Was ergibt nun die Untersuchung seiner Theologie? Wer geschichtlich und psychologisch denkt und urteilt, wird es begreiflich finden, daß Sailer von 1780 nicht der Sailer von 1821 ist. Er kam von der zu Ende gehenden Spätscholastik jesuitischer Prägung, sog unmerklich aufklärerische Gedanken ein, wurde jedoch nachhaltig von Benedikt Stattler¹¹ beeinflusst, dessen Lob er nie genug singen konnte. Stattlers theologischen

11) Sailer schrieb „Benedict Stattlers kurzgefaßte Biographie“ 1798 (nicht 1789) SW. 38, S. 117 ff, wo er bei aller Liebe und Anerkennung seines Lehrers vorsichtige Kritik übt; oft zitiert er ihn (vgl. Anm. 24). SW 13, S. 66 lobt er Stattler sehr. Funk, S. 81 ff, Schiel I, S. 44 f.

Schwächen allerdings konnte auch er sich nicht entziehen¹², wenn er ihnen auch nicht im gleichem Maße huldigte. Wie dieser versuchte auch er anfangs eine Erneuerung in der Theologie besonders durch das System eines Christian Wolff. Nur zu bald erkannte er mit fortschreitenden Jahren und Auflagen seiner theologischen Schriften die Unmöglichkeit und den inneren Widerspruch. Schon in seiner Dillinger Zeit wurde er trotz allem Hinneigen zu Kantianischem Gedankengut zu einem scharfen Kritiker und Gegner der zeitgenössischen Philosophie, vor allem Kants, ähnlich seinem Lehrer Stattler in dessen *Anti-Kant* (1788)¹³, wie es auch ausführlich Sailers Schüler aus der Dillinger Frühzeit, Christoph v. Schmid, in seinen „Erinnerungen“¹⁴ darstellt.

So sah sich Sailer genötigt, nach neuen theologischen Prinzipien Ausschau zu halten. Mit angeborenem katholischem Instinkt fand er diese in der Heiligen Schrift¹⁵, in den Kirchenvätern, in den großen Theologen des Mittelalters wie auch in maßgebenden Autoren der neueren Zeit. In allen seinen Schriften, besonders in der Pastoraltheologie und in der Moraltheologie, schöpfte er die Schrift unermüdlich in einer heute noch überraschenden Fülle aus. Nicht umsonst heißt der erste Teil der „Vorlesungen aus der Pastoraltheologie“: „Von dem praktischen Schriftforschen“¹⁶, worin er ausführlich die Grundsätze des erbaulichen Studiums der Heiligen Schrift für die Seelsorge und das priesterliche Leben behandelt). „Das Schriftbetrachten (Schriftforschen) geht zunächst darauf aus, den Sinn der Heiligen Schrift inne zu werden . . . Wenn sich das Schriftbetrachten (das Schriftforschen) nicht begnügt, den Schriftsinn gefunden zu haben, sondern die Anwendung desselben zu seinem ersten Augenmerke und Zwecke macht, so ist es praktisches Schriftbetrachten, Schriftforschen“¹⁷. Die seltene Belesenheit, ja geradezu das Leben in den heiligen Schriften ist für Sailer die erste Fundgrube der theologischen Erkenntnisse und hat seine vielen Jünger immer aufs tiefste beeindruckt. Sailers Theologie war zuerst und zuletzt immer Schrifttheologie. Und damit begann seine Sendung in der Zeit- und Geistesgeschichte.

12) *Franz Scholz*, *Benedict Stattler u. d. Grundzüge seiner Sittlichkeitslehre usw.*, Freiburg 1957, kritisiert S. 147 sowohl Stattlers wie (mit Wilh. Albs) auch Sailers angeblich inkorrekte Gnadenlehre. Für Sailer lassen sich aus dessen „Grundlehren“ (SW. 8) und „Handbuch d. chr. Moral“ (SW. 13–15) zahlreiche gegenteilige Aussagen anführen; vgl. dazu auch *H. Brück*, *Geschichte d. kath. Kirche in Deutschland*, Mainz 1887, I. Bd., S. 394, besonders 395.

13) *Scholz*, S. 23 ff, *Brück* I, S. 386 und 389.

14) *Chr. v. Schmid*, *Erinnerungen aus m. Leben*, Augsburg 1853, II, S. 75 f, vgl. auch *Funk*, S. 84.

15) Vgl. seinen Rat a. s. Schüler (SW. 40, S. 483): „Unter allen Büchern lasset euch die Heilige Schrift und die Werke der Kirchenväter die liebsten sein, damit euch der Kern und Stern unseres allerheiligsten Glaubens immer klarer und wichtiger werde.“

16) SW. 16, S. 57 ff; ebda. S. 17: „Unter allem, was die Wissenschaften zu seinem Zwecke Brauchbares haben oder haben könnten, setzt er die wahrhaft praktische Schriftkenntnis obenan. Die Heilige Schrift ist sein Handbuch.“

16a) SW. 16, S. 92, 95 f, 105.

17) SW. 16, S. 59 f.

Sailer verfügte über eine erstaunliche und ausgebreitete Kenntnis der Kirchenväter aller Jahrhunderte, wie es sich für einen Sohn seiner Zeit geziemte, da die Patrologie als eigene theologische Disziplin immer mehr in den wissenschaftlichen Vordergrund rückte¹⁸. Die Gedanken und Ergebnisse der Heiligen Schrift vertieft er, führt sie weiter und verankert sie in der Vätertradition mit plastischer Lebendigkeit. Er greift auch auf die großen Autoren der griechischen und lateinischen Vorzeit zurück. Oft und oft läßt er Justinus Martyr, Klemens v. Alexandrien, Tertullian, Cyprian v. Karthago, Irenäus zu Worte kommen, um dann in breitem und mächtig dahinströmendem Flusse Ambrosius, Augustinus, Hieronymus, Johannes Chrysostomus zu zitieren. Er durchgeht mit ihnen und deren Nachfolgern alle Jahrhunderte, bis er mit der Frühscholastik in Berührung kommt. Eine reife Frucht seiner intensiven Beschäftigung mit den Kirchenvätern waren die „Beleuchtung einiger Hauptideen der katholischen Theologie“ (1816)¹⁹, eine Schrift, die ein reichhaltiges patristisches Florilegium aller Jahrhunderte unter theologischen Gesichtspunkten darstellt, und die „Briefe aus allen Jahrhunderten“ 1. Bd.²⁰, sowie patristisches Belegmaterial in den „Grundlehren“ (SW. 8, S. 375 ff) und in „Ecclesiae Catholicae de cultu Sanctorum doctrina“ (SW. 9, S. 255 ff), ein geradezu klassisches Kapitel für die in der Tradition verwurzelte Theologie Sailers. Beide Schriften sind auch heute noch respektable Leistungen, abgesehen davon, daß es bei Sailer keine theologische Schrift ohne einen gründlichen Väterbeweis gibt. Er war also nicht nur „Schriftforscher“, sondern ebenso ein vorzüglicher Vätertheologe.

Überaus beachtlich ist Sailers Vertrautheit mit den Schriften der nachpatristischen Zeiten: er kennt die wichtigsten Frühscholastiker; er beruft sich oft auf Thomas v. Aquin; Albertus Magnus, dessen Enchiridion er 1823 herausgab, Bonaventura; die großen vor- und nachtridentinischen Mystiker und Theologen bis hinauf zum hl. Karl Borromäus, Vinzenz v. Paul und dem von ihm sehr verehrten Fénelon sind seine Kronzeugen in wissenschaftlichen und erbaulichen Schriften. Die weiteren Bände der „Briefe aus allen Jahrhunderten“²¹ enthalten eine großartige Blütenlese ihrer Werke. Man ist geradezu versucht, Sailer einen Vorläufer der Neuscholastik zu nennen. In der Pastoraltheologie und besonders in der Moralthologie führt er oft und nachhaltig Thomas v. Aquin an; ja sogar Petrus Lombardus, Anselm, Bernhard v. Clairvaux, Albertus Magnus, Bonaventura, Duns Scotus sind seine Gewährsleute. Baco v. Verulam ist ihm gut bekannt. Oft beruft er sich auf das Tridentinum, ebenso auf den großen Suarez, auf Lessius und Thomassin. Mit den zeitgenössischen philosophischen und theo-

18) Statler war auch hierin sein Lehrer; vgl. *Scholz*, S. 60 ff. In der Pastoraltheologie (SW. 16, S. 161 ff) entwickelt er die Grundsätze für das Väterstudium.

19) SW. 9.

20) SW. 10; *Schiel* I, S. 145.

21) SW. 11 und 12; *Scholz* (S. 52) Bemerkung über 7^{1/2} Zeilen, in denen Sailer die Scholastik zusammenfaßt, trifft die Sache überhaupt nicht.

logischen Fachgelehrten wie Gassendi, Locke, Leibniz, Wolff, Fichte, Jacobi, Fr. Schlegel und den katholischen Aufklärern wie Amort, Wurzer, Lauber, Wan-ker, Oberrauch, Winter, Mutschelle hat er sich auseinandergesetzt²². In seiner Spätzeit rückten die ersten Tübinger und andere zeitgenössische Theologen in sein Blickfeld²³. Es ist trotz aller Unterschiede verständlich, daß Sailer sich oft und gern und warm besonders in der Moraltheologie (1817) und in den „Grund-lehren der Religion“ (1805)²⁴ auf seinen verehrten Meister Benedikt Stattler be-ruft. War nun Sailer etwa ein Eklektiker? Nein! Sein pastoraltheologisches und sein moraltheologisches System sind eine höchst persönliche und eigenständige Leistung, die von dem damals üblichen Schema weit abweichen.

In dieser Hinsicht ist es interessant, besonders die „Vorlesungen aus der Pasto-raltheologie“, die „Neuen Beiträge“ und das „Handbuch der christlichen Mo-ral“²⁵ zu lesen. Bei aller praktischen Richtung sind sie sehr systematisch aufge-baut und zeigen einen betont spekulativen Zug. Selbst von der Kasuistik, mit der sich Sailer ganz originell auseinandersetzt, kann man dasselbe sagen; freilich ist sie infolgedessen nicht genug praktisch. Diese Stärke mag zugleich eine Schwäche sein, wie auch der Mangel einer nicht alle Fragen berücksichtigenden Darstellung. Aber das Hauptanliegen war erreicht: Sailers Theologie schlecht-hin, darum auch seine Seelsorgelehre und seine christliche Sittlichkeitslehre, war lebendig und neu, eben ganz christlich. Und das war nach den dünnen Deduktion-en eines Pflichtenkodex des „kategorischen Imperativs“ solcher Leute wie Fingerlos, Mutschelle, Weiller eine damals aufsehenerregende Leistung.

Ähnliches ist zu sagen von der Katechetik²⁶ und der Homiletik Sailers, welche damals neuartig und bahnbrechend waren und schon früher von Fachleuten und Sailerkennern analysiert worden sind. Sie stehen unter dem Einfluß damals mo-derner und berechtigter Ideen und Forderungen der Wissenschaft und wurden gestaltet von einem Manne und Christen und Priester, der an Geist und Herz gleich groß und schier unerschöpflich war und eine außerordentliche Fähigkeit

22) Noch viele andere ältere und jüngere Autoren erwähnt und zitiert Sailer in seinen wissenschaft-lichen Werken oder setzt sich mit ihnen auseinander. SW. 13, S. 65 f, 73. Seine Belesenheit war erstaunlich. Bei Baco v. Verulam (1561–1626) handelt es sich um dessen Schrift *De dignitate et aug-mentis scientiarum*, welche Sailer außerordentlich schätzte; SW. 13 (Moral I), S. 149. Vgl. *Ueber-weg*, *Grundriß d. Gesch. d. Phil.*, Berlin 1924, S. 3200 f.

23) z. B. Möbler (SW. 8, S. 362 f, 367 ff), den er sehr schätzte; vgl. *Schiel* II, S. 534. *Lang*, S. 168 f, 24) SW. 8: S. 55, 312, 396; SW. 13: S. 66, 73, 150, 165, 201; SW. 14: S. 4, 7, 169; SW. 15: S. 50, 85, 107, 115, 120, 190, 199.

25) Pastoraltheologie in SW. 16–18; Neue Beiträge in SW. 19 und 20; Handbuch d. Chr. Moral in SW. 13–15; vgl. darüber *Aichinger*, S. 352 ff. Über den Eindruck, den die Pastoraltheologie auf die Zuhörer machte, spricht *Aichinger* S. 159 f.

Literatur über Sailers Ethik, Pädagogik, Katechetik, Homiletik siehe bei *Schiel* II, S. 668 ff, *Brück*, S. 394 f.

26) Katechetik und Homiletik sind enthalten in SW. 17, ebenso die Anleitung für Beichtväter; vgl. auch SW., S. 19–140.

besaß, sich auch in die Probleme der seelsorglichen Praxis hineinzudenken und an ihrer Gestaltung lebendig teilzunehmen. Dazu kommt die Tatsache, daß Sailer vom Beginn seines Priestertums an ein ausgezeichneter und viel begehrter Kanzelredner war. So war er durchaus berechtigt, homiletische Grundsätze und Gedanken systematisch zu entwickeln, Ratschläge zu erteilen, die auch heute noch sehr beachtlich sind. Die zehn Bände seiner Predigten in den „Sämtlichen Werken“ sind eine wertvolle Ergänzung seiner Homiletik²⁷.

So originell wie der Aufriß seiner Moraltheologie ist der Aufbau der Pastoraltheologie. Dazu gesellen sich wertvolle Beigaben über Krankenseelsorge, eine Darstellung der Beichtseelsorge und verschiedene Abhandlungen über Klerusbildung, Pfarrer- und Kaplanspastoral, die auch heute der Auswertung wert wären²⁸. In dem Gefüge der Pastoraltheologie ist das schönste und interessanteste Stück die Liturgik²⁹, die Sailer zweimal darstellt: in den „Vorlesungen aus der Pastoraltheologie“ und in den „Neuen Beiträgen“. Gerade in der Liturgik ist der bewußte Gegensatz zu den Theologen und Liturgikern der Aufklärungszeit handgreiflich und beabsichtigt und wird auch konsequent durchgeführt, besonders in seiner ausführlichen Stellungnahme zum Gebrauch der deutschen Liturgiesprache. Der ganze Reichtum des sich im Laufe der Jahre wandelnden, gläubigen und priesterlich-betenden Sailer kommt hier zum Vorschein, so daß es selbst uns Menschen des Jahrhunderts der Liturgischen Bewegung unwahrscheinlich anmutet. Diese wichtige und überraschende Seite in Sailers Theologie harrt einer besonderen Untersuchung.

Diese Vorlesungsreihen aus der Pastoraltheologie begann Sailer in seiner Dillingener Zeit und setzte sie in der späteren Landshuter Zeit fort (sein Hauptgebiet war zunächst die Moraltheologie), insonderheit Liturgik von 1814 an nach dem Tode des letzten Aufklärers, Vitus Anton Winter³⁰, seines Landshuter Kollegen.

Zusammenfassend ist zu sagen: Sailer hat eine grundsätzliche Neuorientierung und einen Durchbruch in der damaligen Theologie geleistet, der einmalig dasteht und schon deshalb ihm eine unvergängliche Erinnerung sichert. Dieser Durchbruch ad fontes nun ist das Große und Schöpferische in seiner Theologie nach den inneren Unsicherheiten der kirchlichen Wissenschaft des ausklingenden 18. Jahrhunderts. Seine dogmatischen, moraltheologischen und besonders die praktischen Schriften beweisen es zur Genüge. Sailer war kein Gelehrter, d. h.

27) SW. 27–36 (Reden, Homilien, Predigten).

28) SW. 18 u. 19: S. 179–266; SW 20 über Krankenseelsorge.

29) SW. 18: S. 68–216 und SW. 19: S. 267–394.

30) A. Vierbach, Die liturgischen Anschauungen des Vitus Anton Winter, München 1929, wo S. 22 f und 213 f Mitteilungen gemacht werden über Sailers liturgisch-aufklärerische Ideen der Frühzeit. Diese Ausführungen sind durchaus unzureichend; die echten liturgischen Anschauungen, besonders des späteren Sailer, sind ganz andere. Abgesehen davon ist das erwähnte Werk eine gute Darstellung eines Aufklärungsliturgikers, der im übrigen ein ehrenwerter Priester und tüchtiger Historiker war. Sailers Gedenkrede, SW. S. 123 ff.

Forscher im Sinne der heutigen wissenschaftlichen Spezialisten, sondern ein spekulativ-praktischer Synthetiker mit einer seltenen intuitiven Gabe — einem augustinischen Platoniker vergleichbar. Dieses Strukturprinzip, diese neue und doch ewig alte und ganz katholische Schöpfung, geformt von einer einzigartigen, durch und durch harmonischen und ausgereiften Persönlichkeit, übte eine überraschende Anziehungskraft auf Generationen von Studenten und auf ungezählte Laien aller Stände aus und hat sich einen leuchtenden Namen in der damaligen Zeit und in der Nachwelt bereitet. Sailer erzog ungewollt eine „Priesterschule“, ja auch eine eigene theologische Schule, die man wegen ihrer Stellung zwischen Aufklärung und Romantik als der Zeit des Überganges als die theologische Schule der Romantik bezeichnen kann. Über den ganzen deutschen Sprachraum reichte ihre Spannweite. Es hat wohl selten ein Schulhaupt gegeben, das so viele und so achtbare Schüler zu den Seinigen zählte und einen solch weitreichenden und tiefgreifenden Einfluß ausübte. Spätere Schulbildungen sind ohne Sainers Wirksamkeit schwerlich denkbar und sind irgendwie in ihm begründet. Auch das ist sein Ruhm.

Namen wie die seiner Schüler Josef Widmer, Alois Gügler, Franz Geiger, Melchior Kaufmann u. a. bildeten den Schweizer Kreis, Josef Franz v. Alloli, Georg Amann, Alois Buchner, Sebastian Baumann, Martin v. Deutinger, Franz Karl Felder, Franz Waitzenegger, Georg Friedrich Wiedemann u. a. den Bayrischen Kreis. Über den Neutestamentler Alois Peter Gratz, Joh. Nepomuk Bestlin, Joh. Baptist Hirscher, die Schweizer und deren ideelle Beziehungen zu Joh. Sebastian Drey und Joh. Adam Möhler ging Sainers Einfluß bis in die Begründung des namhaftesten Kreises, der Tübinger Schule³¹. So bahnte sich in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts auf Grund der Erkenntnisse von der Bedeutung von der genetischen Geschichtsbetrachtung die Erneuerung einer echten katholischen Theologie aus Schrift, Vätern, historischer und theologischer Tradition an, die nach der Wiedererweckung der Hochscholastik etwa ein Menschenalter nach Sainers Tode zur Blüte kam und sich bis heute immer deutlicher auswirkt. Unsere heutige theologische Literatur läßt sich in großen Zügen über Schell, Scheeben, Kleutgen, Staudenmaier, Kuhn, die Mainzer Schule, Möhler, Hirscher, Drey, Bestlin, die religiöse Literatur über Kolping, Stolz, Werfer, Christoph v. Schmid³², Hirscher u. a. auf Sailer zurückführen. Auch *wir* zehren heute noch von seinem geistigen Erbe.

Weiterhin könnte man Sainers *kirchengeschichtliche Bedeutung* darlegen als Seelsorger, Volksschriftsteller, Erzieher, Kirchen- und Kulturpolitiker, Kirchenfürst. Man sieht daraus, wie vielseitig er war. Das alles war er ganz, geboren aus dem Gnadenquell göttlicher Lebensfülle, dabei schlicht und wahr und durchdrungen von seiner Verantwortung dem Volke, der Kirche und Gott gegenüber.

31) *Schnabel*, Bd. IV, S. 65 ff; *Funk*, S. 173. Über Hirscher hat Schiel 1925 eine gute Biographie geschrieben. Vgl. auch *Schnabel*, S. 71 f.

32) Vgl. meine Arbeit Christoph v. Schmid als Religionspädagoge, Ohlau 1932.

Immer und zuerst fühlte er sich als Priester und Seelsorger. Wenn man das alles übersieht und zusammenfaßt, so fragt man sich: Was ist Sailer's eigentliches Hauptverdienst?

Die Jahrzehnte, in denen seine erste Lebenshälfte ablief, waren bei aller äußeren Lebendigkeit eine glaubensleere, geistig dürre und ichbezogene Zeit. Sailer hat in Lehre und Seelsorge ungezählte Menschen aller Stände aus den trockenen Steppen der Vernünftelei und des Räsonnierens hinausgeführt und sie wieder von dem Urstrom echten gläubigen Lebens trinken lassen. Unübersehbar groß war die Zahl derer, die sich seiner Seelsorge und seiner Lehre willig und gern anvertrauten. Sie alle waren von einstimmiger Anerkennung und Dankbarkeit erfüllt. Seine Schüler waren Theologen und Nichttheologen aus dem ganzen deutschen Sprachgebiet; auffallend groß war die Zahl der Schweizer. Junge und Alte, Katholiken und Nichtkatholiken, Gelehrte, Diplomaten, Priester, Bischöfe und Fürsten saßen zu seinen Füßen, lasen seine Bücher, ließen sich von ihm beraten oder standen in lebhaftem brieflichem Verkehr mit ihm^{32a}; viele ausgedehnte Reisen verbanden ihn mit dem Heer seiner Freunde. Sie alle lehrte er ein persönliches und warmes Glaubensleben und führte sie zurück zu den Quellen des Glaubens, zur Heiligen Schrift und zum Dogma. Er lehrte sie die Versöhnung zwischen ratio und fides, er brachte ihnen eine Sittlichkeit, die den Menschen mit dem Gottesgesetz harmonisch verband. So umschrieb Sailer's Seelsorge einen auch für heutige Maßstäbe einmaligen und einzigartigen Radius. Die Kämpfer der literarischen und politischen Romantik wären nicht gewesen ohne Sailer's Rat und Führung, so z. B. Heinrich Bernhard Andlaw, Andreas Buchner, Klemens Brentano, Luise Hensel, Amalie v. Gallitzin, Josef Görres, Ludwig I von Bayern, Bettina v. Arnim, Johannes v. Ringseis, Eduard v. Schenk, Joseph v. Friedrich, Leopold v. Stolberg, Karl Windischmann u. a.^{32b}. Diese wirkten in seinem Sinne erneuernd und umgestaltend auf die religiösen Verhältnisse Bayerns und anderer Länder, auf die kirchenpolitische Restauration nach den Befreiungskriegen, auf das kulturelle und wissenschaftliche Leben Deutschlands. Es gab kaum ein deutsches Bistum, in dem nicht seine Schüler vertreten gewesen wären. Über 1000 Priester hat Sailer in Landshut gebildet. Die Domkapitel, Seminarien und die theologischen Fakultäten erneuerten sich durch Männer seines Geistes. Eine stattliche Anzahl seiner Jünger zierte deutsche Bischofsstühle, wie z. B. Kardinal Reisach in München, Kardinal Diepenbrock in Breslau, Oettl in Eichstätt, Schwäbl in Regensburg, Riccabona in Passau, Demeter in Freiburg, Keller in Rottenburg, Studach in Norwegen, Weihbischof Streber in München.

32a) Schiel II ist die bisher vollständigste Ausgabe der Briefe Sailer's. Schiel II, S. 611 ff enthält das Itinerar von 1778–1827.

32b) Vgl. Lang, Sailer u. s. Zeitgenossen, besonders S. 123 ff; Schiel, Sailer und Ludwig I von Bayern, Regensburg 1932.

Dem christlichen Volke schenkte er gesundes Brot in seinen vielen *religiösen Schriften*. Da ist zuerst zu nennen die geradezu klassische Übersetzung der „Nachfolge Christi“ (1794), die „Übungen des Geistes“ (1799), denen die *Exercitia Spiritualia* des hl. Ignatius v. Loyola zugrunde gelegt sind, die „Briefe aus allen christlichen Jahrhunderten“ (1800–1804). Ein vortreffliches und berühmtes Geschenk war sein „Lese- und Betbuch“ (1783), ebenso die Betrachtungsbücher, Evangelienerklärungen, liturgische Übersetzungen und Lebensbeschreibungen, die das Volk und auch der König als tägliche geistliche Nahrung genossen³³. Er lehrte mit Wort und Beispiel die Menschen, nicht bloß zu glauben und christlich zu leben, sondern auch aus der Tiefe des Herzens zu beten, wie er auch selbst ein großer persönlicher und liturgischer Beter war. So bezeugen es viele seiner Schriften und die Zeugnisse der Zeitgenossen immer wieder. Nur so begreift man es, wenn sein liebster Jünger, Melchior v. Diepenbrock, von ihm das schöne Wort schreiben konnte: „Ich habe wohl Sailer oft betrübt und niedergeschlagen, aber nie seiner selbst unwürdig gesehen“³⁴.

Der Wert und die Güte eines so großen Mannes offenbarte sich auch in seinem *praktischen Christentum*. Wenn er in seinem „Handbuch der christlichen Moral“ (1817) schreibt: „Nicht nur holt die Liebe gegen andere ihre Lebensfülle aus der Liebe gegen Gott, sondern die Liebe gegen Gott und die Liebe gegen Menschen ist die ein und dieselbe Liebe“³⁵, und wenn er in den Vorlesungen aus der Pastoraltheologie sagt: Der Priester „sei ein wahres Nachbild des auf Erden wandelnden Menschensohnes, er sei die Lehre, die Jesus Seinen Jüngern auf ihre Lebensreise mitgab, in Tat verwandelt“³⁶, so ist von helfenden Taten in Sailer's Leben genug zu berichten. Seine Biographen, besonders Christoph v. Schmid, Georg Aichinger und Hubert Schiel wissen seinen aus der Liebe tätigen Glauben im hellsten Lichte zu schildern. Christoph v. Schmid erzählt in seinen „Lebenserinnerungen“³⁷ von jenem aufsehererregenden Ereignis, wie Sailer in seiner Dillinger Zeit einem zum Tode verurteilten Verbrecher aus freien Stücken beistand. Niemand, selbst die besten Seelsorger nicht, wagte sich an diesen heran; Sailer's unwiderstehlichem Einfluß gelang es, die Unbußfertigkeit dieses Mörders zu zerschmelzen. Ganze Stunden blieb er an dessen letztem Lebenstage bei ihm, bereitete ihn durch den Sakramentenempfang auf den verdienten Tod vor, veranlaßte ihn zur Abbitte und Regelung seiner Familienverhältnisse, ja er setzte sich sogar auf den Schinderkarren zu ihm und blieb bei ihm, bis er die Augen im Tode geschlossen hatte.

Seine besondere helfende Sorge gehörte naturgemäß den Studenten. In allen wissenschaftlichen und persönlichen Anliegen stand ihnen seine Tür zu jeder

33) Alle diese Schriften sind i. d. „Sämtl. Werken“, Sulzbach 1830 ff. enth.

34) *Schiel* I, S. 730, 733.

35) *SW.* 13, S. 132.

36) *SW.* 18, S. 296 f.

37) *Erinnerungen* II, S. 84 ff.

Tageszeit offen³⁸. Es ist schwer zu sagen, wievielen er Lebensunterhalt, Wohnung, Arbeitsmöglichkeiten, Stipendien, Bücher verschaffte und Unterstützungen auszahlte. Den Schweizer Josef Widmer, den späteren Herausgeber seiner „Sämtlichen Werke“, einen schüchternen jungen Mann, brachte dessen eigener Vater nach Landshut zu Sailer und empfahl ihn seiner väterlichen Fürsorge. Zwei Jahre durfte Widmer Sailers Hausgenosse sein und ihn so aufs persönlichste kennenlernen. Dieses Glück genossen noch verschiedene andere, z. B. Alois Buchner und in den letzten 13 Lebensjahren Sailers kein geringerer als Melchior von Diepenbrock. Aus der Landshuter Zeit berichtet ein damaliger Student: „Daß Sailer ungemein wohlthätig war, ist allgemein bekannt; nicht aber so bekannt ist, daß er oft soviel als gar keine Barschaft hatte und daß durch seine Freunde und seine Vermittlung vielen, vielen Studierenden reichliche, ja großmütige Unterstützungen zuteil wurden“³⁹. Aus seiner Dillinger Zeit berichtet einer seiner damaligen Hörer: „Außer seinem segensreichen Wirken in den öffentlichen Vorlesungen war Sailer allen, die ihr Vertrauen ihm schenkten, der väterliche Ratgeber und Leiter ihrer Studien, ihrer literarischen und sittlichen Bildung. Viele wählten ihn zu ihrem Gewissensrat und Beichtvater“⁴⁰. Sailer war also nicht bloß der gefeierte akademische Lehrer, sondern auch der geborene Seelsorger der studierenden Jugend. Der bekannte Jugenderzieher und Schriftsteller Christoph von Schmid hätte wohl kaum studieren können und wäre schwerlich Priester geworden, wenn Sailers verstehende Güte und seine unerschöpfliche Hilfe ihm nicht jahrelang beigestanden hätte. Im hohen Alter denkt Schmid dankbar daran und schreibt in seinen Lebenserinnerungen: „Ich faßte das größte Zutrauen zu ihm, und er war von dieser Zeit an für mein zeitliches und ewiges Wohl so väterlich besorgt und tat soviel für mich, daß mein eigener Vater nicht mehr, ja nicht soviel hätte tun können“⁴¹.

Das berühmteste Beispiel für Sailers karitatives und seelsorgliches Charisma waren seine Beziehungen zu Melchior von Diepenbrock. Er war der geistige Lebensretter dieses Mannes. Eine einzige Stunde der Aussprache mit dem seelenkundigen Priester an jenem denkwürdigen 7. und 8. November 1818 führte zur entscheidenden Wende in dem Leben dieses gärenden und ungeklärten, aber vortrefflich veranlagten jungen Mannes. Abgesehen von dem Dülmener Erlebnis bei der stigmatisierten Katharina Emmerich war es Sailer, der wesentlichen Einfluß auf seinen ganzen künftigen Lebensweg ausübte. Aus seiner Hand empfing er 1823 die Priesterweihe, mit ihm arbeitete er jahrelang als sein Sekretär, bis er nach Sailers Tode im Jahre 1845 Fürstbischof von Breslau, 1850 Kardinal und eine der größten Leuchten auf diesem Bischofssitz wurde⁴².

38) *Schiel* I, S. 513.

39) *Schiel* I, S. 413.

40) *Schiel* I, S. 215.

41) *Erinnerungen* II, S. 3.

42) *H. Förster*, Cardinal und Fürstbischof Melchior von Diepenbrock, Regensburg 1878, S. 28 f; dieses Ereignis fiel in das Jahr 1818, nicht 1817; vgl. *Schiel* I, S. 568.

Die Musiker interessiert es, noch den Priester und Arzt Karl Proske⁴³ zu erwähnen, der vordem in Pless tätig gewesen war. Ihm ermöglichte Sailer durch ein Kanonikat an der Alten Kapelle in Regensburg eine standesgemäße Lebensführung. Und so konnte dieser vielseitige Mann die Mißstände im damaligen Domchor beseitigen; ja noch mehr, durch ihn konnte er sein Lebenswerk schaffen. Und das war zusammen mit Josef Schrems und Joh. Georg Mettenleiter die Restauration der Kirchenmusik im Geiste des Gregorianischen Choral und Palästrinas. Das sind nur einige Beweise für das tätige Christentum Sailers. So groß war seine offene und verborgene Liebestätigkeit⁴⁴, daß er auch als Bischof von Regensburg keine Mittel hatte, um sich das ihm von König Ludwig I. zur Verfügung gestellte Schloß Barbing bei Regensburg wohnlich herzurichten, ja daß er ihn sogar um Portofreiheit⁴⁵ angehen mußte, um seinen weitgehenden karitativen Verpflichtungen gerecht zu werden, und daß er sogar ohne wesentliches Vermögen aus dieser Zeitlichkeit schied, wie es sein Testament beweist⁴⁶.

Schließlich muß noch Sailers Verhältnis zu den Andersgläubigen erwähnt werden. Er war ein Ireniker aus Grundsatz, nicht aus Kompromiß oder Schwäche. Seine wohlüberlegte Haltung erklärt er einleuchtend in der Pastoraltheologie und macht dabei die bezeichnende Bemerkung: „Ich kenne viele edle Pfarrer, die bei aller Anhänglichkeit an die katholische Kirche sich durch diese himmlische Denk-, Sinnes- und Handlungsart gegen alle, die Christum aufrichtig ihren Herrn nennen, auszeichnen. Aber nicht ohne Wehmut werde ich durch mancherlei Ereignisse erinnert, daß diese wahrhaft erhabene Gesinnung (denn sie erhebt über gemeine Begriffe und über gemeine Erfahrung) für viele Nichtkatholiken zu fern liegt und unerreichbar bleibt, sowie von dem blinden Eifer der Unerleuchteten in unserer Kirche gar oft mißverstanden wird“⁴⁷. Georg Aichinger⁴⁸, Hubert Schiel⁴⁹ und Berthold Lang⁵⁰ haben in Einzeluntersuchungen und Mitteilungen, besonders über Lavater und Dann, viel Schönes geboten. Das bekannteste Ergebnis dieser Sailerschen Grundsätze war die berühmte Konversion Eduard v. Schenks und Ludolf v. Beckedorffs (1827).

Viele Schwierigkeiten erlebte Sailer jahrzehntelang wegen seiner Beziehungen zur Allgäuer Erweckungsbewegung⁵¹, die durch die zum Überidealismus, Pietis-

43) *Schnabel*, Deutsche Geschichte IV, S. 220 f; *Schiel* II, S. 675, Nr. 379. B. Lang, Bischof Sailer u. s. Zeitgenossen, Regensburg 1932, S. 113 f.

44) Vgl. Diepenbrock b. *Schiel* I, S. 732 f.

45) *Lang*, S. 42.

46) *Schiel* I, S. 712 ff.

47) SW. 18, S. 295; seine diesbezügl. Grundsätze erklärt Sailer ebendort S. 293–296; vgl. *Schiel* I, S. 674 f den interessanten Fall Ludolf v. Beckedorffs.

48) *Aichinger*, S. 392 ff.

49) *Schiel* II, S. 669, Nr. 294 u. 295.

50) *Lang*, S. 207 ff; über Schenk vgl. *Funk*, S. 63 ff, 178–182; über L. v. Beckedorff vgl. *E. Daniel*, Grünhoff i. Pommern. (Wichmann-Jahrbuch) Berlin 1955/56, S. 80–100.

51) *Schiel* I, S. 274 ff.

mus und Starrheit neigenden Sailerschüler Boos, Gossner, Völk, Langenmeyer, Lindl u. a. einerseits und durch falsche Behandlungsweise der zuständigen kirchlichen Stellen andererseits eine solche Berühmtheit erreichte und einen so tragischen Ausgang nahm. Christoph v. Schmid⁵², Georg Aichinger⁵³, Philipp Funk⁵⁴ und Hubert Schiel⁵⁵ haben darüber viel zu berichten. Sailer hat die falschen Glaubensmeinungen und Frömmigkeitsäußerungen dieser Pietisten immer abgelehnt⁵⁶.

Wenn man von einer „Schuld“ Sailers in dieser Angelegenheit reden kann, so lag sie in seinem Vertrauen auf die Echtheit religiösen Lebens, in seiner angeborenen Güte und seiner oft nicht ausreichenden Vorsicht und Menschenkenntnis. Richtig urteilt Hubert Schiel⁵⁷: „Was in diesen Männern vorging, ist kein Afermystizismus, sondern eine Erscheinungsform des Pietismus, d. h. einer unter Hinwendung auf das Wesentliche und unter gewisser Vernachlässigung äußerer Formen nach innen gerichteten Frömmigkeit, wie sie auch in der katholischen Kirche Heimatberechtigung allezeit beansprucht hat. Zweifellos ging hier eine Saat Sailers in den besten seiner Schüler auf. Die meisten dieser Priester waren Geist von seinem Geist, und er stand zu ihnen. Die Wendung zum Separatismus aber, welche die Bewegung in Gossner und Lindl nahm, hat Sailer mit allen Kräften zu verhüten gesucht, mißbilligt und bedauert... Diese jungen Feuerköpfe hatten nicht die Größe, Lebenserfahrung und Demut Sailers, sich immer wieder der Verfolgung und ungerechten Behandlung zu beugen.“

Wahrlich, Johann Michael Sailers Sein und Wirken, seine einmalige und überragende geistesgeschichtliche Größe und theologische Leistung und sein geradezu bezaubernder Einfluß auf Menschen machen ihn wohl zu dem bedeutendsten Manne im damaligen katholischen Deutschland. So sehr ihn die geschichtliche Forschung gerade der letzten 50 Jahre von allen Anschuldigungen gereinigt und uns das wahre und große Bild dieses edlen Mannes geschenkt hat, ebenso bleibt es auch fernerhin unsere Aufgabe, von ihm in der rechten Weise zu reden und sein Werk in unsere Zeit hineinstrahlen zu lassen, daß es niemals vergehe, sondern immer wieder von neuem zünde und Leben wecke. Ganz ausgezeichnet traf Peter Dörfler das Wesen Sailers, als er einmal schrieb: „Wenn man nun diesen sonnenhaften Jüngling, Mann und Greis Sailer in all seinen Lebensäußerungen überdenkt, so überkommt es einen immer wieder: und diese Natur sollte wirklich aus jenem Gau Altbayerns stammen, dessen Menschen so schwer und verschlossen, so zäh und mißtrauisch sind wie in kaum einem anderen Winkel des südlichen Deutschland? Wie beweglich ist Sailer, immer im Vortrupp, feurig,

52) „Tagebuchblätter“ siehe b. Schiel I, S. 295 ff.

53) Aichinger, S. 259 ff.

54) Funk, S. 95 ff.

55) Schiel s. o. Anm. 51.

56) SW. 39, S. 274 äußert er sich grundsätzlich, vgl. Brück, der in I, S. 448 f ganz zutreffend urteilt.

57) Schiel I, S. 275.

draufgängerisch in der Jugend, milde, aber immer noch geschmeidig im Alter. Redegewandt und schreibselig strömt er immer über und gibt sich aus. Überall kommt er hin wie ein Sohn aus heiterstem Himmelsstrich, ist voll Laune, Scherz, Humor, und dieses im tiefsten Sinn vor der dunklen Wand der Tragik⁵⁸. So war unser Johann Michael Sailer, Mann und Christ, Priester und Bischof, Beter und Gelehrter von einer Vollendung, die nur säkularen Erscheinungen zu eigen ist. Hier war mehr als menschliche Kraft allein am Werke. Hier ist mehr als durchschnittliches Menschenmaß verwirklicht worden.

58) „Hochland“ 1947, Bd. 39, Nr. 4, S. 314.

Im nachstehenden soll gesprochen werden von Bischöfen, die aus Berlin stammen. Meines Wissens gibt es drei Bischöfe, die in Berlin geboren sind: der Rigaer Erzbischof Johannes von Blankenfeld, der Erzbischof Leo Meurin aus dem Jesuitenorden und Bischof Johannes Werner Lesinski OPr auf Taiwan, über dessen Tätigkeit erst nach ihrem Abschluß berichtet werden kann.

1. *Johannes von Blankenfeld*¹

Über ihn sind wir sehr gut unterrichtet durch die Arbeit von Wilhelm Schnöring in den Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte². Ergänzungen liefert Gerhard Zimmermann³. Die Verhältnisse in Livland bei Ausbruch der Reformation zeichnet L. Arbusow⁴; dabei ergänzt er vielfach unser Wissen über Blankenfeld.

Blankenfeld wurde im Jahre 1471 geboren. Vater und Mutter entstammten alten, hochangesehenen Berliner Patrizierfamilien. Die Mutter war Margarete von Buch, der Vater Thomas von Blankenfeld, den F. Priebatsch, der Berliner Handelshistoriker, den „einzigen Kaufmann großen Stiles in der Mark“ nennt⁵. Die Ehe war mit 23 Kindern gesegnet, von denen acht sehr früh gestorben sind. Am bekanntesten aus dieser Kinderschar ist Katharina geworden, die Frau des Berliner Bürgers Wolf Hornung, mit der Kurfürst Joachim I in einem ehebreecherischen Verhältnis gelebt hat, was Werner Bergengruens Roman „Am Himmel wie auf Erden“ vielen in Erinnerung gerufen hat. Seine Kindheit verlebte Johannes von Blankenfelde auf dem väterlichen Schlosse Weißensee bei Berlin. Die ersten Kenntnisse erwarb er auf der Marienschule, der Nicolaischule und bei den Franziskanern. Seit 1499 studierte er in Bologna die Rechte, bis er am 2. 8. 1503 zum Dr. jur. utr. promovierte. Dann ging er nach Leipzig und lehrte dort bürgerliches Recht. Bei der Gründung der Universität Frankfurt a. O. im Jahre 1505 berief ihn Kurfürst Joachim I., sein Landesherr, als ersten in die Rechtsfakultät. Am 23. April 1507 wurde er als zweiter zum Rektor der Universität gewählt. Da-

1) Vgl. Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 8, Freiburg i. Br. 1936², Sp. 894.

2) Bd. 86, 1905.

3) Das Breslauer Domkapitel im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation (1500–1600), Historisch-diplomatische Forschungen, hrsg. von Leo Santifaller, Bd. 2, 1938.

4) Die Einführung der Reformation in Livland, Estland und Kurland, 1921.

5) Der märkische Handel am Ausgang des Mittelalters, in: Schriften des Vereins für die Geschichte Berlins, 1899, Heft 36.

mals schon war er Pfarrer von Cottbus. Noch als Bischof von Reval hat er Einkünfte von dieser Pfarrei bezogen. Er hat sie natürlich stets nur durch einen Stellvertreter verwalten lassen, einen Conventor, mit dem vertragsmäßig Rechte und Pflichten auf Einnahmen und Abgaben festgesetzt waren. Er war schon damals ein hochgeschätzter Mann: noch im selben Jahr 1507 verspricht ihm sein Landesherr das erste freiwerdende Bistum des Landes, Brandenburg, Havelberg oder Lebus. Oft wurde er zu diplomatischen Aufträgen verwandt. So geht er 1508 als Geheimer Rat Joachims nach Rom; der Papst ernannte ihn zum Proto-notar; der Kurfürst verleiht ihm 1509 die Coadjutorie des Havelberger Dompropstes⁶ und Leo X erteilt ihm Provision für Kanonikate in Mainz, Lebus und Breslau. Hier wurde er am 26. 7. 1509 als Domherr installiert; als Bischof von Reval hat er 1515 auf diese Würde resigniert⁷. 1509—1512 war er in Worms zum Assessor am Reichskammergericht von Kurbrandenburg bestellt. Im Jahre 1512 ging er, nachdem er sein Amt als Universitätsprofessor niedergelegt hatte, als Kurfürstlicher Gesandter und Generalprokurator des Deutschen Ritterordens nach Rom. Hier erwartete ihn eine hervorragende Rolle. Die innere Voraussetzung brachte er aus seiner bisherigen Laufbahn mit. Der Orden hatte keinen verantwortungsvolleren, aber auch keinen aussichtsreicheren Posten zu vergeben. In Rom, dem Brennpunkt aller politischen Händel in ganz Europa, gelang es Blankenfeld, in kurzer Zeit die Gunst Leos X und wichtiger Kardinäle zu erwerben; bald galt er in Rom als der „weise Deutsche“. Hier konnte er am Emporsteigen des Hauses Brandenburg — auch der Hochmeister Albrecht von Brandenburg-Ansbach war ein Verwandter des Kurfürsten —, das damals das Haus Wettin zu überflügeln begann, mitarbeiten.

Dazu bot sich bald Gelegenheit. Des Kurfürsten Bruder Albrecht war 1513 zum Erzbischof von Magdeburg und Administrator von Halberstadt gewählt und im Jahre darauf zum Erzbischof von Mainz postuliert worden. Das Haus Brandenburg mußte damit in die Reihen der ersten deutschen Fürstenhäuser auf-rücken, wenn der Papst diese ungeheuerliche Komulation geistlicher Stifter genehmigte. Der Papst bewilligte sie tatsächlich gegen eine Sonderzahlung von 10000 Dukaten. Als Hilfe zur Aufbringung dieser Riesensumme gewährte er dem jungen Erzbischof die Predigt des Ablasses zum Bau der Peterskirche auf acht Jahre. Bei dieser „Riesenspekulation“ konnte Blankenfeld in Rom als Rat seiner Kurfürsten mitwirken. „Es war“, wie Arbusow schreibt, „derselbe Ab-las, an dessen Predigt der Augustinermönch Luther Anstoß nehmen und von hier aus den Keil in das Herz des Kirchen- und Glaubenssystems treiben sollte.“ Am 30. 10. 1514 wurde Blankenfeld von Leo X als Bischof von Reval bestätigt, blieb aber als Ordensprocurator zunächst noch in Rom. Vom Oktober 1515 bis Juli 1516 war er in Livland. Hier auf dem livländischen Landtage fand er Wi-

6) G. Wentz, Das Bistum Havelberg, 1933.

7) G. Zimmermann, a. a. O., S. 197 f.

derstand bei den Ständen: weil er, an die autokratische Herrschaftsform durch sein Rechtsstudium und seine Erfahrungen im staatlichen Dienst gewöhnt, die altererbten Rechte der Stände nicht verstehen und nicht ernst nehmen wollte. Der Rückkehr nach Rom gingen Verhandlungen mit dem Kaiser voraus. In Rom nahm er am fünften Lateran-Konzil teil. Am 4. 5. 1517 gewährte der Papst ihm die Anwartschaft auf das erste freiwerdende Bistum Livlands, Riga, Dorpat, Oesël, Kurland oder Abo. Der Tod des Bischofs von Dorpat (1514. 1518) machte dieses Bistum für ihn frei, in dessen Besitz ihn der Papst am 19. 6. 1518 bestätigte, unter ausdrücklicher Erlaubnis, das Bistum Reval beizubehalten. Dem Orden war er als Bischof willkommen. Der Hochmeister suchte Freundschaft mit dem Großfürsten, um die Herrschaft Polens loszuwerden. Der Orden begrüßte Blankenfeld als Vermittler zu Rußland.

Auf dem Wege von Rom nach Livland hatte er als pästlicher Legat die verschiedensten Aufträge zu erledigen und schwierige Verhandlungen zu führen. Im Jahre 1518 langt er in Dorpat an und Anfang 1519 konnte er Besitz von seinem neuen Bistum ergreifen.

In Livland schien sein Stern von ihm gewichen zu sein: Kein Erfolg mehr, nur Verdemütigungen und Niederlagen. Er war Fürst; in Bologna und Rom in die autokratische Regierungsform eingeführt, war er als gelernter und bewährter Jurist dem Alten ergeben, dem Neuen Feind, konservativ, statt das Neue, Werden zu erspüren und ihm entgegenzukommen. Er glaubte, das Recht, das geworden war, durch Klugheit und Festigkeit retten und damit dem Neuen wehren zu können. So hat er die Schwierigkeiten der Bischöfe und der Kirche in Livland nicht gemeistert, sondern gemehrt.

Die baltischen Stände hatten die Bischöfe als Landesherren gründlich satt. Die Schwierigkeiten, die Blankenfeld vorfand, begannen, „ehe der neue evangelische Geist in Livland bekannt war, ehe die Stände von Luthers Lehre wußten, ehe sie zu der Erkenntnis kamen, daß Luthers Lehre das einzige Mittel sei, die geistlich-weltliche Herrschaft Roms in ihrem Lande aus den Angeln zu heben“. Von Anfang an ahnten oder fürchteten sie von ihrem neuen Bischof Einschränkung ihrer Vorrechte; sie waren empfindlich gegen jede landesherrliche Gewalt und energisch auf Wahrung und sogar auf Erweiterung ihrer Autonomie und ihrer Mitwirkung bei der Landesregierung bedacht. Jede Maßnahme des Bischofs wurde mit Mißtrauen aufgenommen.

Dieser aufgereizte Widerstandsgeist wirkte sich auch hemmend auf die kirchlichen Maßnahmen des neuen Bischofs aus. Auch dem Orden verfeindete er sich. Der Hochmeister wünschte seine Anwesenheit in Rom; er weigerte sich mit der Erklärung, er habe sich „der Seelsorge zugewendet“. So lehnte er 1520 das ihm vom Kurfürsten Joachim angetragene Bistum Havelberg ab; er wollte seine Zukunft in Livland bauen und in seinem Land die kirchliche Herrschaft durchsetzen. Davon erwartete er sich Unterstützung für seine kirchlichen Reformbe-

strebungen, natürlich auch Hilfe für die Unterdrückung der sich nahenden religiösen Umordnung. Seine Visitationsabsichten fanden in Reval den größten Widerstand; man wollte ihn nur zur Glockenweihe und zur Firmung der Kinder in die Stadt einlassen. Die Städte und Stände verlangten Abschaffung der weltlichen Gewalt der Prälaten, d. h. der Bischöfe. Blankenfelds Drohung mit dem Bann verschärfte den Konflikt. Auf dem Landtage zu Wolmar scheiterte Blankenfeld mit seinen autokratischen Forderungen. Jakob Linde, der Erzbischof von Riga, war alt und schwach und deshalb einverstanden mit der Wahl eines Koadjutors. Am 29. 11. 1523 ernannte der Papst Blankenfeld zum Koadjutor. Mit Lindes Tode am 29. 6. 1524 war Blankenfeld Erzbischof von Riga; sein Bistum Dorpat durfte er mit päpstlicher Genehmigung behalten.

Inzwischen kamen Prädikanten; es bahnten sich Beziehungen zu Wittenberg an und zu anderen evangelischen Städten. In Dorpat stellte die Stadt einen lutherischen Prediger an. Blankenfeld verlangte seine Verhaftung; er werde ihn nicht dulden, erklärte er, auch wenn es ihn fünf oder zehn Finger kosten sollte. Reval, Dorpat und Riga vereinigten sich 1524 zu einem Religionsbund zum Schutz „des Evangeliums“ und um Blankenfeld zu zwingen, die beim Amtsantritt gegebenen Versprechen zu halten.

Blankenfeld hatte einen Franziskaner nach Rom geschickt, um Hilfe gegen die Neuerer zu erwirken. Dieser Pater war auf der Rückreise verhaftet worden. Blankenfeld verlangte seine Übergabe an das kirchliche Gericht. Riga brachte die Sache vor den Landtag mit der Behauptung, der Mönch sei des Todes schuldig wegen des politischen Vergehens, sich gegen die Interessen des Landes nach Rom gewandt zu haben; seine Auslieferung an das kirchliche Gericht komme deswegen nicht in Frage. Dabei sprach man die Unzufriedenheit der Stände aus über die den Landesinteressen widerstrebende Politik der Bischöfe. Die Stände waren für den neuen Glauben, die Ritterschaft kaum; aber diese brauchten die Stände im politischen Kampf gegen die Bischöfe. Wenn es je ein Land gegeben hat, in dem nichtkirchliche Faktoren bei der Glaubenserneuerung eine Rolle gespielt haben, dann sind es die Bistümer in den baltischen Ländern. Die Bürgerschaft war gegen den Ritterorden und gegen ihre Bischöfe; diese gegen den Orden und die Städte, der Orden gegen beide. Riga verweigerte seinem neuen Erzbischof die Eidesleistung, verweigerte die Kirchen dem katholischen Gottesdienst; der Erzbischof vertrieb die Prediger, wo er Einfluß hatte, die Städte forderten Freiheit für die kirchliche Neuerung. Die drei Bischofstädte erklärten, sie würden niemals mehr Bischöfe als ihre weltlichen Herren anerkennen.

Am 14. 9. 1524 kam es in Reval zum Bildersturm. Blankenfeld lehnte jedes Nachgeben ab. Riga wies die Domherren aus, übernahm den Dom und verbot jeden katholischen Gottesdienst. 1525 wurde das Dominikanerkloster in Reval unrühmlich geschlossen. In Riga entstanden Unruhen, weil Blankenfeld verdächtigt wurde, mit Rußland Beziehungen angeknüpft zu haben. Am 5. 1. 1525

wurde der Dom in Dorpat erstürmt und nach widerlicher Bilderstürmerei zerstört. Der Fortbestand der römischen Kirche wurde nicht nur durch die Lähmung der weltlichen Hqheitsrechte der Bischöfe in Frage gestellt, sondern gleichzeitig auch durch schmerzliche Eingriffe der weltlichen Stände in den kirchlichen Güterbesitz (Arbusow S. 398). Auch hier war Riga maßgebend. „Die Aneignung der geistlichen Güter ging weit über militärische Sicherheitsmaßregeln hinaus und gehört in die Reihe der vielen ökonomischen Übergriffe der Reformationszeit gegen die alte Kirche und ihren weltlichen Besitz“ (Arbusow S. 402). „Wehrlos, aber nicht schweigend mußte die Geistlichkeit alle diese Besitzverschiebungen und Übergriffe über sich ergehen lassen“ (Arbusow S. 403). Der Erzbischof sandte seine Hilferufe ins Ausland, der Ordensmeister Plettenberg war zu Verhandlungen bereit, der Erzbischof nicht; er suchte sie zu verhindern, weil er von den Ständen Verlust seiner Macht befürchtete.

Inzwischen war ein Bündnis der Ritterschaft und des Ordensmeisters Plettenberg mit Albrecht von Brandenburg und Preußen zustande gekommen gegen die Umsturzpläne der Stände, von dem Arbusow (S. 457) sagt: „Für alle Teilnehmer waren religiös-politische Bestrebungen maßgebend; das bei ihnen wirksame religiöse Moment soll nicht unterschätzt werden; aber damit verband sich das politische Element, die beiderseits obwaltende Absicht, die eigene weltliche Stellung zu stärken, und das ergab dann eine höchst unerquickliche Mischung. Die Verbindung mit dem preußischen Herzog bedeutete für die Ziele Rigas einen überaus wertvollen Rückhalt gegen die Reaktionsbestrebungen der Altkirchlichen. Riga war mit der Kündigung an den Erzbischof in die Alleinherrschaft des Ordensmeisters Plettenberg übergegangen. Damit hatte er den Erzbischof fallengelassen. Dieser mußte ihn nun als seinen Feind betrachten. In solcher Lage hätte auch ein anderer nach auswärtiger Hilfe ausgeschaut, sei es selbst beim Landesfeind, um dem übermächtigen Druck des Ordens die Spitze zu bieten und die aufsässigen Kommunen zur Unterwerfung zu bringen.“ So urteilt Arbusow über den Erzbischof, der Beziehungen zum Großfürsten unterhalten hatte. Plettenberg hatte trotz aller Geheimhaltung Beweise dafür in seinen Händen; er stellte Blankenfeld zur Rede; aber dieser leugnete alles; er habe nie andere Beziehungen zum Großfürsten gehabt als zum Besten des Landes. Der Vorwurf, er habe mit dem Großfürsten dessen Einfall mit drei Heerhaufen ins Land verabredet, sei Erfindung. Plettenberg traute nicht und ließ den Erzbischof durch die Ritterschaft in seinem Schloß internieren.

Der Erzbischof verlangte, daß ihm vor dem Landtage Gelegenheit zur Rechtfertigung gegeben werde. Das wollte aber Plettenberg wegen der gewinnenden Art des Erzbischofs und seiner Redegewandtheit nicht. So blieb er gefangen. Längst war ihm klargeworden, daß seiner aufs schwerste erschütterten Stellung durch Auslandshilfe nicht aufgeholfen werden könne und daß ihm nichts anderes übrig bleibe, als sich mit Plettenberg auszusöhnen, der doch auch die Abwehr der Reformation wollte. Am 1. 4. 1526 bot er schriftlich dem Ordensmeister, un-

ter Versicherung seiner Unschuld, an, sich für seine Person als Erzbischof von Riga und Bischof von Dorpat dem Meister mit Eides- und Ratspflicht zu unterwerfen, die Interessen des Ordens zu fördern und Propst, Dekan und die Ältesten der Ritterschaft zu Dorpat zu veranlassen, dem Meister zu huldigen. Das gab er schriftlich mit dem Versprechen, die kaiserliche und päpstliche Bestätigung dieses Abkommens zu erwirken. Plettenberg war entschlossen, das anzunehmen. So erfüllte sich das jahrhundertealte Bestreben des Ordens, in ganz Livland zur Herrschaft zu kommen. Er mußte einsehen, daß seine Vernichtungspolitik gegen den Erzbischof als unmöglich erwiesen war und daß er sich begnügen müsse, den Tiefgestürzten für das Land unschädlich zu machen und fest an den Orden zu binden. Auf dem Landtage in Wolmar kam es am 15. Juni zum Erfolg. Der Erzbischof und Bischof von Dorpat und die Bischöfe von Oesel, Kurland und Reval erklärten sich bereit, unter den Schutz des Ordens zu treten. Und dann kam seine erfolgreiche Verteidigung.

Die Frage nach dem „Verrat“ Blankenfelds ist zum ersten Male von Alexander Berendts untersucht und verneinend beantwortet worden: „Es ist nicht gelungen, ein Bündnis Blankenfelds mit den Russen nachzuweisen, das den Zweck gehabt hätte, mit ihnen gemeinsam über Livland herzufallen“⁸. Er meint, die ganze Anklage gründe sich auf Gerüchte, und das Verhör der in die Sache Verwickelten habe ebenfalls nichts Belastendes ergeben. Arbusow weist auch darauf hin, daß der Haß der Bischöfe gegen den Orden so groß war, daß früher bereits Bischöfe Livlands mit den Russen in Verbindung getreten waren, um dem Orden zu schaden. Er weist auch den Gedanken zurück, daß Blankenfeld, der in Unionsverhandlungen mit dem Großfürsten stand, mit Wissen des Papstes auf einen günstigen Ausgang dieser Verhandlungen und damit auf Hilfe für den alten Glauben in Livland gehofft habe. Blankenfeld bemühte sich auch, Hochmeister des Deutschherren-Ordens zu werden. Auch Plettenberg wollte das. Dann wäre die Deutschmeisterwürde von abgefallenen Preußen auf Livland übergegangen.

Im August 1526 trat Blankenfeld mit einem Gefolge von 28 Begleitern seine letzte diplomatische Reise an. Er reiste über Litauen nach Polen, wo er einen Monat, dauernd in Verhandlungen mit König Sigismund und seinen Großen, blieb. Ende November kam er nach Rom, wo er eifrig tätig war. Am 21. 1. 1527 hatte er die schriftliche Erklärung des Papstes Klemens VII an König Ferdinand und die Meister in deutschen Landen und in Livland in Händen, durch die der Papst Plettenbergs Erwählung zum Hochmeister empfahl.

Von Rom begab sich Blankenfeld nach Deutschland, noch rechtzeitig vor dem im Mai 1527 beginnenden Sacco di Roma, der Plünderung Roms durch die halbverhungerten kaiserlichen Truppen. Der Kaiser befand sich in Spanien. Der

8) Baltische Monatsschrift 54 (1902) S. 565, 354–364.

Erzbischof reiste ihm nach, starb aber, ehe er ihn traf, ganz nahe am Ziel, am 9. 9. 1527 in Torquemada in Kastilien.

In seinem Testament hinterließ er den Wunsch an den Kaiser, nach seinem Tode das Domkapitel in Riga zu bestimmen, den Herzog Georg von Braunschweig, „treu katholisch wie sein ganzes Haus“, zum Erzbischof zu wählen. Dieser Herzog war Dompropst von Köln, Straßburg und Hildesheim. Er hätte Blankenfeld enttäuscht. Katholischer Eifer lag ihm so fern, daß er 1555 als Bischof von Minden, 1558 als Erzbischof von Bremen und Bischof von Verden und bei seinem Tode 1565 das Abendmahl unter beiden Gestalten nahm.

Im Jahre 1551 taucht zum ersten Male das Gerücht auf, Blankenfeld sei vergiftet worden. Lutheraner Livlands hätten einen Diener des Erzbischofs gekauft, um durch ihn seinen Herrn, ihren Feind, umbringen zu lassen. Es ist ein Dorpater Domherr, der zum ersten Male dieses Gerücht bringt, also ein Katholik. Arbusow meint, die Ermordung habe im Interesse der Deutschherren gelegen, muß aber zugeben, daß kein Schatten eines Beweises dafür vorliege. Sein Grabmal in der Kirche von Torquemada ist nicht mehr vorhanden.

Blankenfeld war eine bedeutende, vielseitige und gewaltige Persönlichkeit von hoher Begabung und großer Gelehrsamkeit, von bewundernswertem diplomatischem Geschick und gewandtem Benehmen, voll Ehrgeiz und von unbeugsamem Charakter, ein Mann, der hartnäckig festhielt an dem gesteckten Ziel, seiner Kirche und sich selbst getreu bis zuletzt. Er war kein Seelsorger, sondern Diplomat, kein Theologe, sondern Jurist, an Ehren und Erfolgen reich, aber scheiternd an seiner letzten Aufgabe.

2. *Leo Meurin*

Über diesen verdienten Missionsbischof berichteten zuerst die „Katholischen Missionen“⁹, dann A. Väth in seinem Werke über „Die deutschen Jesuiten in Indien“¹⁰ und Franz Baeumker in seinen „Helden der Weltmission“¹¹. A. Väth hat auch den Artikel über ihn im Lexikon für Theologie und Kirche verfaßt¹². Im Jesuitenlexikon von Ludwig Koch (1934) fehlt ein Artikel über Meurin. Über Meurins literarisches Werk gibt Auskunft die *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus* von C. Sommervogel.

Erzbischof Johann Gabriel Leo Meurin ist am 23. 6. 1825 zu Berlin geboren und dort in der Hedwigskirche getauft worden. Der Vater, ein Lothringer aus Bou-

9) 1896, S. 147–149.

10) 1920, S. 84–87, 99–102, 128–134.

11) 1923, S. 218 ff. Er schreibt: „Er ist der einzige Bischof, der bisher aus der Reichshauptstadt hervorgegangen ist.“ Johannes Blankenfeld war ihm unbekannt, und der dritte aus Berlin stammende Bischof war 1923 erst Abiturient.

12) Bd. 7, Freiburg i. Br. 1935², Sp. 148.

lay bei Metz, war damals Königlicher Rat im preußischen Finanzministerium. Seine Mutter war eine „scharmante Französin“, die bis in ihr hohes Alter (sie starb mit neunzig Jahren) ein köstliches deutsches Kauderwelsch sprach („meine Sohn, die Bischof“) und bis zu ihrem Sterbetag täglich in St. Hedwig zur heiligen Messe ging. Es war eine frohe, fromme, kinderreiche Familie (13 oder 14 Kinder). Die ganze Familie war sehr musikalisch; auch der spätere Bischof war es. Er hat diese Begabung auch in den Dienst der Mission gestellt. In Indien reiste er später mit seinem Harmonium und hat vielfach das Interesse der Einheimischen durch Musik und Gesang geweckt. Das wird bis in unsere Tage in dem Kreise seiner Familie nacherzählt. Der Vater wurde von Berlin nach Köln als Hypothekenverwalter versetzt, später auch nach Trier; so kam es, daß Leo das Marzellengymnasium in Köln besuchte¹³. Seine theologischen Studien machte er in Bonn, Tübingen und München. Schon in Bonn zeigte sich seine Geistes- und Willenskraft, verbunden mit treu kirchlicher Gesinnung. Gegen den kirchlich unzuverlässigen Prof. Knodt veröffentlichte er als Student eine umfangreiche Denkschrift. Prof. Dieringer machte den Kölner Erzbischof Geissel auf ihn aufmerksam, der ihn sofort nach der Priesterweihe (1848) zum Domvikar und zu seinem Geheimsekretär ernannte. Der große Kirchenfürst hat sicher auf den jungen Priester großen Einfluß ausgeübt; er mag in ihm eine verwandte Seele erkannt haben. Wie sehr er ihn schätzte, ersieht man daraus, daß er ihn, als er 1850 zum Kardinal ernannt wurde, nach Wien zu Nuntius Viale Prelà schickte, um mit ihm über die Annahme der Kardinalswürde zu verhandeln und ihm die mißlichen Vermögensverhältnisse des Kölner Erzbischofs darzulegen, die der Annahme entgegenstünden. Meurin erledigte sich dieses Auftrages zu voller Zufriedenheit des Erzbischofs und wirkte fünf Jahre an seiner Seite. Freiwillig schied er von ihm, um am 18. 3. 1853 zu Münster in die Gesellschaft Jesu einzutreten. Nach fünfjähriger Vorbereitung, auch in Rom, erhielt er den Ruf in die 1853 eröffnete indische Mission. Am 27. 10. 1858 landete er in Bombay. Hier wirkte er fast drei Jahrzehnte als Priester und Bischof in der Seelsorge unter den europäischen und einheimischen Christen, ohne jemals die Mission unter den Heiden zu vergessen. Mit nimmermüdem Fleiß lernte er die englische und die Marathi-Sprache. Er wirkte als Gehilfe des englischen Militärpfarrers, als Seelsorger für die drei einheimischen Christengemeinden, als Marathi-Prediger in Bombay an der Kathedrale, als Rektor des Priesterseminars. Er wurde die Seele des katholischen Lebens in Bombay, gründete Gesellenverein, Kirchenchor, sammelte die Akademiker, hielt öffentliche Vorträge, gründete und leitete Schulen, schuf katholische indische Literatur. Im Jahre 1867 wurde er Nachfolger des ersten Bischofs von Bombay, seines hochverdienten Ordensgenossen P. Stams, der zum Erzbischof von Kalkutta berufen worden war. Am 2. 2. 1868 wurde Meurin zum Bischof geweiht. Das von Stams begonnene Werk setzte Meurin mit großer Tatkraft fort. Er wurde der Hauptorganisator dieses Mis-

13) O. Pfulf, Kardinal von Geissel, Bd. 2, 7 ff.

sionsgebietes. Seine Verdienste um Neubelebung des katholischen Bewußtseins sind groß. Er verschaffte dem Kathölizismus Geltung und Ansehen in der Öffentlichkeit. Als er Indien verließ, wirkten 66 Jesuiten dort. Er gründete das St.-Joseph-Spital, ein Aussätzigenheim, berief die Kreuzschwestern, gründete eine Pastoralzeitschrift, den indischen Herz-Jesu-Boten, ein katholisches Wochenblatt. Der Hl. Stuhl ernannte ihn 1876 zum Apostolischen Delegaten unter den Malabar-Christen, bei denen ein Schisma ausgebrochen war; der schismatische Bischof Mellies unterwarf sich erst am 1. 6. 1889¹⁴. Meurin sorgte für die Ausbildung des einheimischen Klerus; er erreichte es, daß das Mariengymnasium zum Range eines Universitäts-Collegs erhoben wurde. Im Jahre 1869 reiste er nach Deutschland, nahm in Rom am Vatikanischen Konzil teil und arbeitete in dessen Ausschuß für kirchliche Disziplin. Feierlich wurde er bei seiner Rückkehr in Bombay empfangen. Er arbeitete weiter, tatkräftig, unternehmungslustig, großzügig. Er kannte keine Ruhe. Jährlich unternahm er große, weite, beschwerliche Visitationsreisen. Er war Theologe, Philosoph, Kunstkenner, Historiker, Musiker, Redner, Schriftsteller. „Wer mit dem katholischen Bischof spricht, ist für ihn gewonnen“, hieß es. Er liebte die Kontroverse, literarisch und von Mann zu Mann. Er konnte scharf werden im Urteil und hartnäckig auf einer Meinung bestehen; aber er hat in den neunzehn Jahren seines bischöflichen Wirkens die Kirche, die er als Gegenstand des Spottes vorgefunden hatte, auf den Leuchter gehoben.

Meurin hatte große Schwierigkeiten zu überwinden; aber sein kantiges Wesen hat auch Schwierigkeiten gemacht, selbst im eigenen Orden und auch mit der portugiesischen Regierung: er war ein scharfer Gegner des portugiesischen Patronats über Goa. Rom suchte damals ein Konkordat mit Portugal, das für die Kirche Bedürfnis geworden war. Der Hl. Stuhl mußte dabei einen mittleren Weg gehen. So mußte Meurin geopfert werden, der Mann, der stets nach seinem Motto „In Deo meo transgrediar murum“ (Ps 117, 30) gehandelt hatte. Er wurde nach Rom berufen und als Bischof nach Port-Louis auf Mauritius geschickt.

Dort wirkte er mit ungebrochener Tatkraft und bekannter Festigkeit, so daß auch da großartige Erfolge mit manchen Schwierigkeiten sich mischten. Er berief Jesuiten für die Seelsorge der eingewanderten Hindus, hielt katholische Kongresse zur wirtschaftlichen und sozialen Hebung der Einheimischen, errichtete ein Seminar für Kreolen, gründete Arbeitervereine, trat gegen die Mischehen auf, ließ sich durch nichts einschüchtern oder von seinem Wege abbringen. Die Regierung war freimaurerisch in romanischem Sinne. Über einen Minister, der sich evangelisch hatte trauen lassen, verhängte er den öffentlichen Kirchenbann. Am 1. Juni 1895 ist er gestorben. Er wurde in seiner Bischofskirche beigesetzt.

14) J. Schmidlin, Papstgesch. d. neuesten Zeit, Bd. 2, 1934, 24.

Die folgenden Worte aus der Leichenrede, die ein Pater der Missionare vom Heiligen Geist gehalten hat, sind bezeichnend für Leo Meurin: „Wenn der Tod nur gewöhnliche Opfer trifft, geht er in der Regel unbemerkt vorüber. Sieht man aber unter seinen Schlägen einen jener Männer fallen, die da mächtig sind in Wort und Tat, einen jener Männer, an deren Stirn die Doppelkrone des Talentes und der Heiligkeit erstrahlt, wird eines jener Leben ausgelöscht, die der Kirche und dem Vaterlande überaus kostbar sind, die ihren Ruhm ausmachen und sie bereichern mit dem Tribut ihrer Wohltaten und dem Erfolg ihrer fruchtbaren Nachtwachen, dann ist selbst der Gleichgültigste nicht imstande, sich der Teilnahme am allgemeinen Schmerze zu erwehren. Das sind die Gefühle, die uns beim Anblick dieser sterblichen Überreste durchdringen, da sie uns aufs neue den Verlust ins Gedächtnis rufen, den die Kolonie Mauritius in einem ihrer erlauchtesten Mitbürger, die Gesellschaft Jesu in einem ihrer trefflichsten Mitglieder, die katholische Kirche in einem ihrer hervorragendsten Prälaten erlitten hat.“

DIE EINHEIT DES CHRISTENTUMS IN KATHOLISCHER SICHT

Von Joseph Lortz

I. Grundsätzliches zur kontroverstheologischen Methode

Das Thema ist gemeint als ein Ausschnitt aus der Kontroverstheologie, wie sie sich als Folge der Reformation herausbildete; seine Behandlung wird also von selbst zu einer Aussprache mit der protestantischen Theologie.

Noch immer sind wir in diesem Bereich weit entfernt von einer allgemein angenommenen und umfassend genügenden, allen Beteiligten selbstverständlichen wissenschaftlichen Methode. Immer noch ist es notwendig, sich nachdrücklich über die einzunehmende Grundhaltung klar zu werden. Das kann hier natürlich nur andeutend geschehen.

1. Die Forderung voller Wahrhaftigkeit überhaupt zu nennen, oder sie gar mit Betonung an die erste Stelle zu rücken, könnte überflüssig erscheinen; sie ist eine selbstverständliche Forderung jeder wissenschaftlichen Bemühung. Aber die theoretische Frage nach der christlichen Einheit und also auch nach der Einheit zwischen den getrennten Konfessionen berührt, gewollt oder ungewollt, die konkrete Stellungnahme der miteinander Redenden in dieser Frage. Hier können leicht unsachliche Motive hereinwirken, und sie haben das oft getan. Von da aus hat es sehr wohl einen Sinn, den Bedingungen der Verwirklichung der Wahrhaftigkeit nachzusinnen. Sie sollte dergestalt realisiert werden, daß aus unseren Überlegungen jede Berechnung ausgeschlossen ist, die nicht ausdrücklich ausgesprochen und begründet wird. Daß es noch als notwendig erachtet werden kann, das zu formulieren, ist kein besonders gutes Präjudiz für den Stand der Diskussion. Freilich muß auch verlangt werden, daß ein entsprechender Vorwurf, der eine Verletzung dieser Wahrhaftigkeit, Ehrlichkeit und Offenheit behauptet, nur nach gründlicher Prüfung und in genauer Formulierung erhoben werde. Soweit ich sehe, muß diese Warnung im Bereich unseres Themas und im Umkreis wissenschaftlicher Literatur heute mehr an evangelische Beurteiler katholischen Denkens als umgekehrt gerichtet werden¹. Man müßte doch wohl evangelischseits stärker versuchen, zu verstehen, daß der Anspruch der katholischen Kirche, in absoluter Weise Wahrheit auszusagen und ihre Verkündigung zu kontrollieren, keineswegs die innere Freiheit, Sauberkeit, Redlichkeit und den Mut zur entsprechenden Verkündigung zerstört. Auch dies sollte intensiver bedacht werden, daß eine strenge dogmatische Bindung und eine entsprechende dogmatische Intoleranz die Kommunikationsfähigkeit keineswegs mindern oder

1) Vgl. W. v. Loewenich, *Der moderne Katholizismus*, 2. Aufl. Witten 1956; Belege in meiner Besprechung in: *Theol. Revue* 53 (1957) 193.

gar aufheben muß; in diesem von Jaspers unermüdlich als Grundaxiom wiederholten Urteil ist gerade die entscheidende Kommunikationskraft des Gesetzes der Form außer acht gelassen; es ist auch nicht zur Kenntnis genommen die vielfältig zu belegende Erfahrung einer erheblichen Verständigung und einer realen Annäherung gerade zwischen dogmatisch getrennten christlichen Gesprächspartnern. Denn dogmatische Bindung schließt echte Toleranz ja keineswegs aus. Im Christentum verlangt das Gebot der Liebe — die den Fanatismus ausschließt — geradezu nach ihr, — sobald man nämlich Toleranz von jeder opportunistischen Berechnung des Nur-Ertragens trennt, und sie faßt als Verständnis der konkreten Situation mit all ihren Positiva und Negativa, in der jemand die Wahrheit zu verkünden hat. Dann wird Toleranz zum Versuch, die gegebenen Möglichkeiten von der *Wahrheitsmitte* her zu verwirklichen.

2. Eine weitere methodische Bemerkung: bei echter geistiger Auseinandersetzung geht es letztlich um ein „aut-aut“, um Wahrheit oder Irrtum. Das muß gesehen und gesagt werden. Da aber diese Wahrheit und dieser Irrtum so in Geist und Seele des Gesprächspartners verankert sind, daß es sich nicht um vordergründiges Widerlegen handeln kann, sondern um eine innere Bewältigung und eventuelle Überwindung, ist ernstliche Bemühung, den Gesprächspartner verstehen zu wollen, Voraussetzung des Gesprächs. In unserem Falle ist diese Bemühung nicht fruchtbar verwirklicht, wenn der katholische Gesprächspartner nicht Einsicht hat in den christlichen, näherhin in den katholischen Besitz der Reformation. Die These z. B. vom katholischen Luther ist noch nicht erschöpfend durchkontrolliert². Weder ist das Ontologische seiner Vorstellungen in der Rechtfertigung, noch seine Bejahung des Natürlichen in der Liebe (die erste Galater-Vorlesung von 1519 nach der Römerbrief-Vorlesung!), noch die Rolle der Liebe in der Konstituierung des Glaubens in ihrem ganzen Gewicht erkannt; kurz, das Katholische des religiösen Anliegens der Reformation wird noch nicht genügend gesehen. In dieser Formulierung gilt das Urteil für beide Seiten.

Die Frage besitzt grundsätzliche Bedeutung und erhebliche kirchengeschichtliche Relevanz: Was ist die Aufgabe der Kontroverstheologie? Ich glaube, die Auffassung, die ich in dieser Zeitschrift³ vertreten habe, wiederholen zu sollen: Je genauer die Auffassung, die es zu beurteilen gilt, erkannt wird, um so genauer, also richtiger (und also auch fruchtbarer) wird bei einer Ablehnung der Trennungsschnitt angesetzt werden können.

3. Eine besondere Erscheinung in der gesamten kontroverstheologischen Auseinandersetzung stellt das Konzil von Trient dar. Die Zielsetzungen eines Konzils können höchst verschiedene sein, wie wir in Fülle aus der Geschichte der mittelalterlichen Konzilien, nicht zuletzt der Reformkonzilien des Spätmittelalters (zu

2) Das gilt m. E. auch für den Beitrag von W. v. Loewenich, Das Problem des „katholischen Luther“ in: Dank an Paul Althaus. Eine Festgabe zum 70. Geburtstag (Gütersloh 1958) 141–150.

3) TThZ 61 (1952) 317–327.

denen in einer höheren Form das Tridentinum gehört), ablesen. Natürlich ist ein Konzil keine wissenschaftlich-theologische Akademie. Auch soweit es sich um die Beurteilung einer konkreten Lehre, in specie der reformatorischen, handelt, kann man mit Recht die Meinung vertreten, daß es für ein Konzil vor allem darauf ankommt, den Irrtum abzuwehren. Diese vorzugsweise negative Klärung der Offenbarungswahrheit durch Abweisung der Häresie war es ja durchaus, die auf dem Gebiet der Lehre die Arbeit der Konzilien seit dem Altertum bis zum Tridentinum einschließlich prägte. Aber auch dies wird sich über die Fixierung der Grenze hinaus um so fruchtbarer in der jeweiligen historischen Situation und für ihre Fortbildung auswirken können, je genauer die gegnerische Lehre — also auch das, was in ihr an Wahrheit vorhanden ist — erkannt wird. Denn auch jeder Irrtum lebt ja von dem Stück Wahrheit, das in ihm enthalten ist⁴. Und da ein Konzil sich auch nicht in dem erschöpft, was in ihm das Wesentliche ist, also in der Dogmatisierung und der entsprechenden Verurteilung, weil es vielmehr auch als ein Ganzes beurteilt werden muß, an dem menschliche Kraft und menschliches Versagen beteiligt sind, kann man die Frage stellen, ob nicht etwa die Erkenntnis des genuinen Sinnes einer gegnerischen Lehre von einem bestimmten Konzil hätte gesteigert werden können? Ist es nicht z. B. durchaus legitim, zu überlegen, ob die Trienter Konzilsväter den wünschenswerten Gebrauch von der für sie zusammengestellten „Lutherbibliothek“ machten oder nicht?

Daß sich das Konzil von Trient selbst nicht ganz ausschließlich mit der Verurteilung und der nackten Feststellung der katholischen Position zufrieden geben wollte, zeigen nicht nur die Verhandlungen, sondern auch die Dekrete, in denen sich ein gewisses Material zu einem „Dialog“ mit reformatorischen Lehren findet, und wo gewissen reformatorischen Behauptungen in einem bestimmten Sinn ein relatives Recht zuerkannt wird, der freilich wesentlich ergänzt werden müßte. Das Dekret über die Rechtfertigung, die Feststellung, daß in der Messe Jesus-Christus das eigentliche Subjekt ist, das Bekenntnis zur Unsichtbarkeit der Kirche⁵ können das belegen. Aber aufs Ganze gesehen, darf wohl geantwortet werden, daß das Tridentinum dem, was an der Reformation katholischer Besitz war, nicht besonders viel Beachtung geschenkt hat. Das ist zunächst verständlich. Die zu bewältigende, unmittelbar aufgegebene und auch wirklich bewältigte Aufgabe war so immens, hat auch so ungeheure direkte und indirekte klärende und aufbauende Wirkungen ausgelöst, daß jene Feststellung nur entfernt etwas mit Kritik zu tun hat. Nur kann man von diesen Vorbehalten aus verstehen lernen, daß gewisse reformatorische Fragestellungen in ihrem *katholischen* An-

4) Diesen vielleicht etwas zu oft zitierten Topos muß man ernstnehmen. Er wird in verschiedener Form schon von den Apologeten des 2. Jhs. ausgesprochen, Thomas von Aquin formuliert ihn prägnant: ‚omne malum fundatur in aliquo bono et omne falsum in aliquo vero‘ (S. th. I q 17 a 4 ad 2;). Auch Newman wiederholt ihn in: Die Einheit der Kirche und die Vielfältigkeit ihrer Ämter. Dt. Übers. von K. Schmidhüs, Zeugen des Wortes, H. 3 (Freiburg 1947) 79.

5) Vgl. Catechismus Romanus Pars I Caput X, 20 u. 21.

satzpunkt damals unbewältigt stehen blieben. Auch von dieser Sachlage her sind spätere Erscheinungen der katholischen Kirchengeschichte wie Jansenismus, Quietismus, Gnadenstreitigkeiten und Episkopalismus mit zu verstehen.

Dem Tridentinum ging es auch um die *causa reformationis*, und in welcher Tiefe! Aber dadurch, daß die Reformfrage von den Reformatoren untrennbar mit einer neuen *Lehre* verbunden worden war, wurden die dogmatischen Fragen zum Hauptthema des Konzils. So erwuchs das, was das Tridentinum vor allem anderen kennzeichnet, konkret aus der lehrmäßigen Art der Reformation. Das führt zu einer Frage, die uns von diesen methodologischen Bemerkungen zum Inhalt des Themas hinleitet: obwaltet ein Unterschied zwischen den vorreformatorischen Konzilien und dem Tridentinum im Hinblick auf ihre lehrmäßige Darbietung? Spiegelt sich im Tridentinum ein Umschwung zu einer stärkeren Betonung des Lehrmäßigen in der Kirche? Die Frage reicht sehr tief; um eine Antwort werden wir uns weiter unten bemühen.

II. Das Selbstverständnis der Reformation

1. Wer von einem Gespräch mit dem Protestantismus redet, steht sofort vor der Frage, mit welchem Protestantismus der Dialog geführt werden soll, oder, was dasselbe ist, mit welchem Selbstverständnis, das der Protestantismus von sich hat.

Das Luthertum und der Calvinismus verstehen sich als Kirche. Ob aber jede dieser Kirchen sich in der Weise als eine Wesenheit verstehe, daß sie ohne Aufgabe ihres Bekenntnisses nicht mit anderen Lehren echte Gemeinschaft des Glaubens und des Sakraments haben könne, steht nicht fest. In vielen Abwandlungen ist diese Frage heute innerhalb der Ökumene Gegenstand von Beratungen.

Prägnant hat *Hanns Rückert* das Problem formuliert⁶. Er reklamiert ganz allgemein für den Protestantismus, daß er sich als kirchliche *Konfession* im strikten Sinne verstehe, d. h. als eine gebrochene Teilnahme an der einen unsichtbaren Kirche Jesu Christi, in der also Konfessionen verschiedener Lehre nebeneinander stehen, jede die andere gelten läßt als gebrochene Teilnahme an der einen Kirche Christi, und doch jede mit absoluter Sicherheit an ihrem eigenen Glaubensbekenntnis als *der* Wahrheit festhält.

An dieser Aussage könne und solle, meint Rückert, auch die radikal von den evangelischen Kirchen des Irrtums bezichtigte katholische Kirche teilnehmen. Dies sei übrigens, sagt er, schon die Meinung Luthers gewesen, der zwar die

6) *Hanns Rückert*, Die Bedeutung des konfessionellen Gegensatzes für die evangelische Theologie. In: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 8 (1957) 81 ff.

Papstkirche als Sitz des Antichristen heftig bekämpft habe, aber nie aus der einen katholischen Kirche ausgeschieden sei⁷.

Diese Auffassung der evangelischen Kirchen und Denominationen als Konfessionen im angegebenen Sinn scheint die schwere Hypothek einzuschließen, daß es eine einzige Wahrheit des einen Evangeliums nicht gebe, oder daß sie nicht festzustellen sei, daß aber gleichzeitig die evangelischen Konfessionen sich doch so verhalten, als besäßen sie diese eine Wahrheit. Der Begriff der Wahrheit scheint stark verdunkelt und geschwächt. Für die evangelischen Kirchen und Denominationen ergibt sich von dieser Position aus zwar die Möglichkeit einer echten Ökumene, auch ohne daß eine strikte Einheit der Lehre zwischen ihnen besteht; es bleibt nur die eben angedeutete entscheidende Frage, wie weit diese Bereitschaft theologisch-logisch sauber dargestellt werden könnte. Das Problem tritt noch deutlicher hervor und wird noch bedrängender angesichts der Annäherung offiziell lutherisch-deutscher Kreise (*Schlink, Wilm, Wischmann, Iwand, Vogel*) aus allerneuester Zeit (1958) an die russisch-orthodoxe Kirche in der Sowjetunion, der von den besuchenden Theologen „die Gemeinschaft des Glaubens“ bescheinigt wurde, und daß sie eine wahre „Kirche des Wortes“ sei⁸.

Auf die hiermit angeschnittene Frage nach der Einheit des Protestantismus kommen wir noch zurück⁹.

2. Wie man sich zu dieser Selbstdefinition des Protestantismus (als Mehrheit von echten Konfessionen) stellen mag, so viel bleibt Tatsache: der Protestantismus oder die einzelnen reformatorischen Kirchen besitzen zwar ein ihre Diener und Mitglieder verpflichtendes Bekenntnis und entsprechende offizielle Bekenntnisschriften; aber so ernst auch diese Bindung betont und gelobt wird, sie ist nirgends eindeutig festgelegt, noch festlegbar, noch beansprucht eine dieser Kirchen, Macht und Fähigkeit hierzu zu haben. Vielmehr bekennt der Protestantismus insgesamt, daß er unter dem Gericht des immer wieder neu zu befragenden Wortes steht.

Das hat eine schlechthin unabsehbare Bedeutung. Es besagt nämlich nicht nur eine so ungewöhnliche Spannung der beiden Elemente, daß man sie als Widerspruch bezeichnen darf, es schließt auch ein, daß der Protestantismus, so fest er auch in seinem Bekenntnis und dessen Verständnis stehen mag, von seinem We-

7) Diese Auffassung, der man seit Jahren öfter als früher begegnet, verdient eine das ganze Werk Luthers einbeziehende Untersuchung. Aber auch heute schon kann man m. E. mit gutem Gewissen sagen, daß hier nicht sehr häufige Randbemerkungen, die gegen die grundsätzliche Stellungnahme nicht aufkommen, weit über Gebühr bewertet werden. Luthers dogmatische Intoleranz war erheblich härter, als hier sichtbar wird; s. unten Abschnitt 9a.

8) Die Beratungen, die Mitte August (1958) in Utrecht stattfanden, stellen uns vor die gleiche Problematik. Über ihr Resultat drang kaum etwas in die Öffentlichkeit, doch scheint eine Wiederholung geplant zu sein.

9) Unten Abschnitt 9b.

sen her, theologisch-grundsätzlich sich immer wieder selbst in Frage stellen kann, oder sogar in Frage stellen muß. In manchen evangelischen Formulierungen wird dies mit besonderer Emphase gefordert¹⁰.

Diese grundsätzliche Möglichkeit entspricht sowohl der Entstehung des Protestantismus wie seiner sich selbst immer wieder aufspaltenden Entwicklung und der schier unübersehbaren Vielfalt seiner Ansichten auch in grundlegenden Fragen. Der Protestantismus entstand im 16. Jahrhundert durch seine Absage an die seit über 1000 Jahren bestehende Form der Kirche, insbesondere an ihre sakramentale Hierarchie und das unfehlbare Lehramt, sei es der Konzilien, sei es des Papstes. Wie immer man das Recht dieses Protestes bestimmen möge, und selbst wenn man, der geschichtlichen Wirklichkeit entsprechend, die „Ursachen“ der Reformation so zusammenstellt, daß die Reformation als geschichtlich unausweichlich erscheint, die Reformatoren, voran Luther, tragen für den Protest die unmittelbare Verantwortung. Wie stark auch weiter das Sendungsbewußtsein der Reformatoren gewesen sein mag, wie stark sie sich vom Geiste Gottes geführt glaubten, keiner von ihnen nahm für sich Inspiration im strikten theologischen Sinne in Anspruch¹¹. Auch von hier aus darf, ja muß der evangelische Gesprächspartner in die Diskussion grundsätzlich die Möglichkeit einschließen, daß die Reformatoren sich bei der Schaffung dieses Novum geirrt haben.

3. Bei der katholischen Kirche liegt der Fall wesentlich anders. Sie ist Trägerin und Ergebnis einer nachweislich im Wesentlichen kontinuierlichen Entwicklung, die mit den Aposteln selbst und der Urgemeinde anhebt. Es gibt in den Zeiten, die alle Strukturelemente des Katholizismus ausbilden, keinen wesentlichen Bruch der Tradition¹². Historisch wie theologisch-dogmatisch stoßen wir hier an eine schlechthin entscheidende Grundlage: an die Verheißungen des Herrn, durch welche er seiner Kirche seinen Beistand derart zugesagt hat, daß die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen werden, daß sie also die Säule der Wahrheit sei (Mt 16, 19; 1 Tim 3, 15). Diese Verheißungen besagen, daß es in der Kirche und ihrer Verkündigung einen Kern geben muß, der nie angetastet werden konnte und nie angetastet wurde. Denn wenn es in der Urkirche und ihrer fortdauernden Erscheinung einen wesentlichen Bruch der Tradition gibt, ist das Wort des Herrn nicht in Erfüllung gegangen. Tatsächlich finden Vertreter neuester evangelischer Exegese (*Käsemann*) die Elemente des „Katholischen“ bereits bei Lukas,

10) Letztlich heißt dies nicht anderes, als daß im Protestantismus die Theologie in absoluter Souveränität das letzte Wort hat; es ist das Grundprinzip der Professorenkirche, die Hanns Rückert als einen Vorzug für den Protestantismus reklamiert.

11) Von den ‚Schwärmern‘ sehe ich hier ab.

12) Der Ton liegt auf wesentlich. Es versteht sich von selbst, daß die vielfältige und nicht nur geradlinige Entwicklung durch die Jahrhunderte, die uns die Kirchengeschichte schildert, mit diesem Urteil nicht harmonisierend verdunkelt werden soll. Die Beurteilung selbst wird heute in ihrem Tatbestand gerade von der radikalsten evangelischen Forschung betont, freilich unter Preisgabe der Einheit des Evangeliums selbst.

was die Möglichkeit eines Bruches auch rein theoretisch stärkstens einengt, ja ihn nur möglich macht durch eine radikale Aufspaltung der biblischen Botschaft selbst in verschiedene Schichten, so daß überhaupt nie *eine* Botschaft, nie *ein* Glaube die Jünger des Herrn geeint hätte, so daß vielmehr die *eine* Kirche Jesu von Anfang an nie anders existiert hätte als in rein spiritualistischem Sinn, die sich sozusagen noch unter den Augen des Herrn — er sandte ja bereits Jünger zu predigen aus (Lk 10, 1 ff) — in verschiedenen auch sich widersprechenden Traditionen dargestellt hätte.

III. Was ist Einheit des Christentums?

In all diese Überlegungen spielt, in verschiedener Form, die Frage hinein: Was ist „Einheit“ des Christentums? An welchem Maßstab können wir das, was wir seine Einheit nennen, messen?

1. Bedeutung der Lehre für die Einheit

Daß der Begriff der Einheit an sich in einer verwirrenden Weise vieldeutig ist, wissen wir zumindest seit Aristoteles.

Aber auch für seine Bestimmung im Raum der christlichen Verkündigung sind viele Elemente zu berücksichtigen. Den Kreis unserer Gesprächspartner grenzen wir zunächst grob dadurch ab, daß wir die Auseinandersetzung nur mit bekennnistreuen evangelischen Christen, Kirchen oder Denominationen ins Auge fassen. Das heißt, wir erkennen der „Lehre“ einen maßgebenden Platz im Christentum zu. Was diese Lehre inhaltlich sei, noch mehr, welcher *Art* ihr Wesen sei, bleibt noch zu bestimmen. Im evangelischen Raum gibt es keine allgemein gültige Definition. Aber ungefähr ist das gemeint, was man anvisiert, wenn immer wieder der Primat der Wahrheit vor jedem anderen Maßstab gefordert wird.

Tatsächlich ist für die Beantwortung der gestellten Frage das Verhältnis von Wahrheit und Lehre von Wichtigkeit. *Hanns Rückert* gibt auch für die Behandlung dieser Frage einen wichtigen Hinweis. Er meint¹³, in der katholischen Kirche sei bis zur Reformation die *Lehre* nur ein Gebiet kirchlicher Lebensäußerung neben anderen gewesen, vielleicht sogar eines, auf das kein besonderer Akzent fiel. Man könne fragen, ob nicht Kultus und rechtliche Ordnung als wichtiger und dem Zentrum näher empfunden wurden? Das ist eine bedeutsame Behauptung,

13) a. a. O. (Materialdienst) 83.

14) etwa einerseits: die Dogmenformulierung der Jahrhunderte 4–7; die vorscholastische und die scholastische Theologie; die Lehrtätigkeit der Päpste und Konzilien vom 11. Jh. ab; andererseits die hierher gehörenden kirchlichen Mißstände, insbesondere die direkte und indirekte theologische Unklarheit am Ende des Mittelalters, s. unten Abschnitt 7b.

zu deren Eingrenzung zwar viel anzuführen wäre¹⁴, die aber in ihrem Kern richtig trifft und noch tiefer reicht, als Rückert wohl meinte. Sie deutet nämlich auf eine strukturelle Eigenart der Kirche hin. Der behauptete Tatbestand trifft zu, hängt aber nach katholischer Lehre weitgehend daran, daß die Einheit der Kirche zusammensteht mit der Verschiedenartigkeit ihrer Ämter. Die drei Ämter Jesu Christi als Prophet (Lehrer), Priester und König (Hirt) sind von ihm seiner Stiftung, der Kirche, seinem Leibe, übertragen und werden von ihr durch ihr Lehramt, Priesteramt und Hirtenamt ausgeübt¹⁵.

Nach der Reformation und seither trat das Lehramt in der katholischen Kirche tatsächlich bedeutend stärker hervor. Ein längst vorliegender Tatbestand wurde genauer bezeichnet, abgegrenzt und stärker ausgenutzt. Dies wiederum hängt mit der Reformation selber zusammen, deren Tendenz zur Konzentrierung sich auch darin äußert, daß sie das Amt überhaupt verkümmern ließ, dafür beinahe allen Nachdruck auf die nun ungeschützt dastehende (und schon dadurch geschwächte) „reine Lehre“ legte. Denn die reformatorische Verkündigung entstand, so darf man zusammenfassend sagen, aus der exegetischen Arbeit Luthers als eine neue Lehre und als Bestreitung der katholischen Lehre. Die Reaktion der katholischen Kirche entsprach dem Lebensgesetz, nach dem sie seit den ersten Zeiten, schon seit dem Entstehen der apostolischen Schriften und dann in den Lehrstreitigkeiten der folgenden Jahrhunderte gehandelt hatte: sie lehnte die neue Lehre ab und verkündete die ihre durch neue, genauere Dogmenformulierungen.

In den neueren Jahrhunderten setzte sich die so angelegte Entwicklung von selbst in verstärktem Maße fort, weil die Menschheit in immer steigendem Maße vom Verstand her, also lehrmäßig, gebildet wurde. (Daß aber auch dies im Leben der katholischen Kirche nie in dem Sinne ein einseitiger Prozeß wurde, daß das Ganze dadurch eine wesentliche Schädigung erlitten hätte, daß also die Gaben der beiden anderen Ämter in der Kirche nie fehlten, ist besonders hervorzuheben¹⁶. Der in anderem Zusammenhang zu besprechende Vorwurf „Macht statt Wahrheit“ bestätigt der Kirche dasselbe in indirekter Form¹⁷.)

15) Es versteht sich, daß wir in dieser katholischen Synthese ebenso wenig ein additives Aggregat vor uns haben, wie das katholische ‚und‘ überhaupt sich auf Addition mehrerer nebeneinander stehender Größen bezieht. Auch hier ist die Dreiheit Funktion der Einheit.

16) Die Enzykliken der Päpste seit Leo XIII. über soziale, kirchenpolitische und kultische Fragen können zur Beleuchtung des Ganzen dienen. – Vgl. dazu unten Abschnitt 7c über die ‚Actio catholica‘ Pius’ XI.

17) Da der Christus, der die Wahrheit ist, kam, um Zeugnis von der Wahrheit zu geben (Joh 18, 37), und seine Stiftung, die Kirche, Säule und Fundament der Wahrheit ist (1 Tim 3, 15), ist die Gleichsetzung Christentum gleich Kirche für unsere Auseinandersetzung korrekt. – Werner Becker im Vorwort zu dem oben, Anm. 4, genannten Werk S. 17; zustimmend Norbert Schiffers, Die Einheit der Kirche nach John Henry Newman (Düsseldorf 1956) 192.

Insofern wird in dem vorhin abgegrenzten Kreis der Gesprächspartner Einstimmigkeit darüber herrschen, daß das Glaubensbekenntnis, also die verkündete *Lehre* in einem entscheidenden Sinn *die* Grundlage des Christentums ist. Sobald wir aber daran gehen, diese Lehre inhaltlich zu bestimmen und zu fragen, wie weit sie ein für allemal festliege oder nicht, ergeben sich starke und sogar wesentliche Differenzen sowohl zwischen der katholischen und der reformatorischen Auffassung als zwischen verschiedenen reformatorisch-evangelischen Auffassungen untereinander.

2. Festigkeit und Elastizität des katholischen Einheitsbegriffes

Über das, was katholische Lehre und ihre Einheit sind, und über die Art, wie die katholische Kirche nach ihrem Selbstverständnis sie besitzt, herrschen auf evangelischer Seite bei weitem nicht nur zutreffende Vorstellungen. Die katholische Kirche beansprucht für sich die christliche Lehre in einem denkbar geschlossenen und abschließenden Sinn. Lehre und Verkündigung sind nach ihrem Glauben gedeckt durch die Unfehlbarkeit des lebendigen Lehramtes. Aber dieser unfehlbaren und unwandelbaren Lehre haftet nicht jene Starre an, die man ihr evangelischerseits meistens nachsagt, und die eine intellektualistische sogenannte Neuscholastik tatsächlich manchmal zur Darstellung gebracht hat. Sie bekennt vielmehr, die unfehlbare Unwandelbarkeit der Lehre in jener lebensvollen und auch bedrängenden Art auszusprechen, wie sie der Fülle des heiligen Wortes der Schrift einerseits und der Gebrochenheit des historischen kirchlichen Geschehens anderseits entspricht.

Kardinal *John Henry Newman* hat diese Frage in seiner „reifsten Darstellung über die Kirche“ behandelt, in der katholischen Vorrede, die er 1877 der Neuveröffentlichung seiner Vorlesung über das Lehramt (*Prophetical Office*) aus seiner anglikanischen Zeit voransetzte, aus der das diesen Seiten vorangestellte Motto entnommen ist.

Es scheint ebenso von der Sache her wie für die Fruchtbarkeit des Gesprächs zwischen den Konfessionen von Bedeutung, diesem Ineinander von Festigkeit und Elastizität nachzudenken. Und je schwieriger das Thema ist, um so nützlicher dürfte es sein, einem erprobten Führer zu folgen. Nun kann man ohne Übertreibung sagen, daß es in neuerer Zeit keinen katholischen Theologen gab, in dem in gleicher Weise eine hohe kritische Begabung und Schulung sich sowohl im systematischen theologischen Durchdenken bewährte, wie auch in der vollen inneren Freiheit, die vor keiner historischen Tatsache, wie unbequem sie immer zu sein schien, der Versuchung erlag, sie wegzudisputieren. Diesem ungewöhnlich kühnen katholischen Theologen aber hat *Pius XII* in einem Brief an den Erz-

bischof von Westminster vom April 1945 bestätigt, daß „sein ganzes Leben der Wahrheit gehörte“¹⁸.

Um zu erklären, was Newman zu dieser kühnen Festigkeit befähigte, kann man vielleicht auf folgende drei Punkte hinweisen: (1) er erfaßte den paradoxalen Charakter des Christentums und seiner Lehre, realisierte aber zugleich die hohe Kunst, das Gesamt der christlichen Offenbarungslehren in imponierender Gleichmäßigkeit in der Darstellung zu ihrem Recht kommen zu lassen; — (2) es eignete ihm eine tief dringende Erfassung der Eigenart der Wahrheit an sich, die nämlich nie in rein noëtischer Erfassung ganz zu bewältigen ist; — (3) er erkannte scharf das Verhältnis der Glaubenswahrheit in ihrem Verhältnis zu den natürlichen Faktoren, durch die wir sie erfassen, und die konkreten Brechungen, in denen sie in der Geschichte auftritt. Alle drei Punkte weisen auf dieselbe eine Tatsache hin, daß der Menschen Erkenntnis Stückwerk ist¹⁹, daß aber „tausend Schwierigkeiten noch keinen Zweifel machen“²⁰. Es ist gut, bei manchem der folgenden Gedanken Newmans sich an diesen profunden Satz zu erinnern. Wankenloses, treues Glaubensbekenntnis besagt keineswegs, daß es nicht doch von sehr legitimen, bedrängenden Schwierigkeiten belastet sei. Es ist vielmehr eine Grundtatsache, daß jeder große Gedanke — und das gilt erst recht vom christlichen Glauben — Schwierigkeiten zu tragen hat, die wir nicht restlos lösen können. Der Wahrheit hänge ich primär an, nicht, weil ich alle entgegenstehenden Schwierigkeiten aufgelöst hätte, sondern auf Grund ihrer positiven Elemente.

Zur Grundstruktur des Christentums und der Kirche gehört die Katholizität im ursprünglichen Sinn des Wortes. Dieses Grundgesetz verwirklicht sich auch in ihrer Einheit. Das Christentum ist vollkommene Einheit in einer Vielfalt der Äußerungen, erwachsend aus einem göttlichen Kern, sich aussprechend hinein in das Geschöpfliche. Dabei ist dies einer der großen Ehrentitel des Christentums:

18) Zitiert a. a. O. in der Vorrede von *Werner Becker* S. 5. Dieses Lob wird in überraschender Weise (und auch in der Richtung dieser Arbeit) konkretisiert in einem Aufsatz von *Franz Michel William* ‚Kardinal John Henry Newman und die kirchliche Lehrtradition‘ in: „Orientierung“ 22 (Zürich 1958) 61–66. Der Verfasser weist darin nach, daß „Pius XII. Newmans viel umstrittene Gedanken, die auch bei den Gottesbeweisen eine nicht unbedeutende Rolle spielen, zu den seinigen macht“. (Vorbemerkung der Redaktion der „Orientierung“). Näherhin habe Pius dies realisiert in der Ansprache zur Eröffnung der Sitzungen der Rota Romana am 1. X. 1942, wo er bei Behandlung des Problems der *certitudo moralis* sich sprachlicher Ausdrücke bediente, die einer Übernahme typisch newmanscher Fachausdrücke gleichkamen. Das Grundresultat Newmans (vgl. *Grammar of assent*) faßt William so zusammen: 1. „Die Religion gründet nicht – auf die Macht des Gemütes, sondern auf einen Denkvorgang, an dem der Geist des Menschen irgendwie beteiligt ist.“ – 2. „Die Gläubigen stimmen der Wahrheit der Offenbarung nicht auf Grund von Beweisgängen deduktiver, streng wissenschaftlicher Art, sondern auf Grund von Beweisgängen in Aufstellung von Probabilitäten zu, weil dieses Forschungsverfahren allein Ansätze zur Erforschung der Wirklichkeit liefern kann.“

19) Als Zusammenfassung der Existenz wie der Lebensarbeit des großen Mannes kann die von Newman selbst verfaßte Grabinschrift gelten: *Ex umbra et imaginibus in veritatem*. Vgl. dazu die Ausführungen von *Schiffers* a. a. O. 253.

20) a. a. O. 18 aus seiner *Apologia pro vita sua*.

der Einbruch des Göttlichen in die Natur (und sogar gegen sie), den das Christentum darstellt, tastet die natürlichen Kategorien des Seins und Wachsens (die Wunder ausgenommen) nicht an; sie bleiben vielmehr als maßgebliches Substrat und entsprechende Kräfte bestehen. Die christliche Offenbarung der Herrlichkeit des Vaters durch den Sohn hat trotz der Fülle des im eigentlichen Sinne Wunderbaren, wodurch es getragen wird und das es füllt, nichts zu tun mit einer wie immer gearteten Magie. Es ist Geschichte. Von daher freilich hat es mitzutragen am Gebrochensein alles Geschöpflichen nach dem Fall.

Damit dieser Synthese ihr voller Reichtum bewahrt bleibe, darf ihre ungeheure Spannung nicht zugedeckt, sondern sie muß bestanden werden. Eine harmonisierende, gar konzeptualistische Abrundung gibt nur ein armseliges Bild von der christlichen Lehre und von der Fülle des Lebens der Kirche, der Mutter der Völker in der Nachfolge des gekreuzigten Gottes. Erst die ungeheure Spannung *in* der bejahten Einheit gibt der die Spannung bewältigenden Einheit ihre Würde und das volle Zeugnis der Kraft.

Auf die Einheit der Kirche hin betrachtet, realisiert sich diese Spannung u. a. darin, daß sie sich auch darstellt in den drei oben genannten verschiedenen Ämtern: Prophetenamt — Priesteramt — Hirtenamt. Denn, so lehrt ohne Zögern Newman: diese verschiedenen Ämter stellen der Kirche so verschiedene, überschneidende Aufgaben, daß sie diese — die Unfehlbarkeit des Dogmas und die wesentliche Heiligkeit ausgenommen — nicht immer in voller Reinheit, sondern manchmal nur als Kompromisse lösen kann²¹.

3. Die Aussageweise der Bibel

„Die Darstellung der unfehlbaren Lehre ist manchmal nur als Kompromiß möglich“: das ist ein großes, ja erschreckendes Wort. Zwar, in jener allgemeinen Formulierung ausgesprochen, kann die Theorie ohne weiteres einleuchtend und erhellend scheinen. Aber in der näheren Anwendung auf die Heilige Schrift und in der präzisen Bewertung gewisser Fakten der Kirchengeschichte ergeben sich nicht geringe Schwierigkeiten.

Wenn wir hier nicht Zufälligkeiten der Einzelauslegung ausgesetzt sein wollen, ist es gut, sich an die *Eigenart* der christlichen Wahrheit zu erinnern. Denn von dem Wahrheitsbegriff, den man — bewußt oder unbewußt — irgendeiner Untersuchung oder Diskussion zugrunde legt, hängt für das Resultat Entscheidendes ab.

Walther v. Loewenich hat völlig recht, wenn er feststellt, daß evangelische und katholische Christen, bzw. die sich gegenüberstehenden Kirchen, einen verschie-

21) Newman, Die Einheit 30.

denen Wahrheitsbegriff besitzen, und daß in dieser Verschiedenheit das Widersprüchliche der Lehren, der Kirchen überhaupt, wurzelt²².

An der Frage, ob sich die Gesprächspartner im Begriff der Wahrheit näherkommen können oder nicht, hängt die Möglichkeit oder Unmöglichkeit eines fruchtbaren Dialogs. Wenn das Ontologische des katholischen Denkens und sein Realismus sich im Protestantismus gar nicht fänden, wenn dort der mehr oder weniger freischwebende Dynamismus ausschließlich herrschte, wäre es utopisch, an eine einigermaßen tief greifende Verständigung zu denken.

Darauf haben wir hier nicht näher einzugehen. Da aber beide Fronten, zwischen denen das Gespräch geführt werden soll (s. oben), sich zur Heiligen Schrift bekennen, engt sich die Frage zunächst dahin ein: welches ist der Wahrheitsbegriff der Heiligen Schrift, näherhin des NT? Welches ist ihre Art, sich auszudrücken?

Es ist nun keineswegs etwa eine polemische Liebhaberei, sondern ein hohes Anliegen, wenn ich mit allem Nachdruck an die Spitze dieser Erörterung die Forderung setze, auf katholischer Seite solle die auf die gestellte Frage antwortende Bestimmung die Fehler einer früheren allzu apologetisch-konzeptualistischen Art vermeiden. Das kann erreicht werden, wenn in der theologischen Gedankenführung folgende grundlegende Tatsachen und Beobachtungen voll zur Geltung kommen: (1) die Wahrheit des NT ist Jesus Christus selbst, seine Person, sein Leben, seine Lehre²³; — (2) diese Lehre ist vor allem die Verkündigung vom Leben Gottes in uns durch Jesus Christus seinen Sohn, ist also die Lehre von einer lebendigen Beziehung Gottes zum Menschen, wodurch der Sünder gerechtfertigt wird; — (3) diese Lehre ist nach Paulus nicht in Menschenwort und Menschendenken zu fassen; sie ist Geist und Kraft (vgl. 1 Kor 2, 1. 4. 13); — (4) diese Lehre ist uns zwar von Jesus Christus und seinen Aposteln ein für allemal abschließend gebracht, aber nicht als etwas nur objektiv Dingliches; sie wird vielmehr auch durch den Heiligen Geist, der die Kirche in alle Wahrheit einführt (Joh 16, 13), in der Kirche Gottes fortwährend Ereignis, sei es durch das „unaussprechliche“ (also nicht intellektuell-menschlich auflösbare) Seufzen des Heiligen Geistes in unsern Herzen (Röm 8, 26), sei es durch die Feststellungen des vom Heiligen Geist geleiteten unfehlbaren Lehramtes.

22) W. v. Loewenich, *Der moderne Katholizismus*, Witten 1956. Dazu die Besprechung von A. Hartmann in: *Stimmen der Zeit* 81/157 (1956) 361 ff und Lortz in: *Theol. Revue* 53 (1957), 193–196.

23) Es genügt nicht zu sagen, die christliche Wahrheit sei nicht abstrakt, nicht ein System. Man muß sehen, daß sie konkret gestiftet wurde in der Kirche. Der Kirche wurde die Glaubenswahrheit von Jesus Christus anvertraut durch Einstiftung, durch sein Leben, Leiden, Sterben, Auferstehen und durch seine Verkündigung, von der übrigen Leben, Leiden, Sterben und Auferstehen nur ein besonderer Aspekt sind.

Die Eigenart der biblischen Verkündigung ist also weder die des Begriffes, noch des begrifflichen Syllogismus²⁴; sie ist vielmehr die des prophetisch-religiösen Wortes. Dieses Wort ruht wesentlich im Geheimnis und ist entscheidend Ausdruck des dem menschlichen Geist nur inadäquat, analog erreichbaren verborgenen Gottes: *Deo quasi ignoto conjungimur*²⁵.

Der Sinn der Schrift ist zugleich klar und dunkel, immer aber tief. Das von ihr Gemeinte kann weiter reichen, als ihr Wortlaut unmittelbar ausdrückt. Der rechte Sinn muß, besonders gegenüber den Irrtümern der Häretiker, von der Kirche ausgelegt werden, von der Kirche, nicht nur von der Schrift selbst. Zwar ist es gerade eine katholische Forderung, daß die Schrift *sui ipsius* interpretes ist, denn immer ist nur *das* Wahrheit der Schrift, in der *alle* ihre Äußerungen über den verhandelten Gegenstand berücksichtigt werden. Aber so umfassend wir sie auch befragen, die Schrift erteilt längst nicht immer eine klare Antwort. Die Kirchengeschichte beweist es; und es gehört zu den erstaunlichsten Tatsachen der Geschichte des menschlichen Geistes, daß trotz der niederdrückenden Fülle der aus der Schrift erhobenen, sich gegenseitig so oft aufhebenden Deutungen die Auffassung von der sich selbst klar deutenden Schrift mit solch selbstverständlicher Hartnäckigkeit fort und fort vertreten wird²⁶. Es scheint das Natürliche, und zeugt von einer instinktsicheren gesunden, dem Gestifteten gemäßen Reaktion, daß von Anfang an die Jahrhunderte hindurch sich als eine Grunderscheinung des Christentums ergab, daß die Kirche die Schrift autoritativ auslegte.

Das möge genügen, um die Problematik einigermaßen anzudeuten. Es handelt sich um Eigenarten, die mit dem Worte Gottes wesentlich verbunden sind. Wir müssen zugeben, daß sie nicht gerade selten von Katholiken weniger betont wurden, als ihnen zukommt. Eben dies ist nachzuholen. Die gewisse Unbestimmtheit (wenn der Ausdruck erlaubt ist), die dadurch in die Verkündigung zu kommen scheint, ist zunächst einmal zu tragen. Das darf ohne Vermessenheit gefordert werden. Denn einmal handelt es sich nur darum, die Eigenart des Gotteswortes der Schrift ohne jede Transposition zu hören und wiederzugeben; und dann ist diese „Unbestimmtheit“ ja nur Ausdruck jener Ungewißheit und jenes Wagnisses des Glaubens, die seine irrtumslose Sicherheit und Gewißheit von der Sekurität trennen. Es ist die geheimnisvolle Ungewißheit der Fruchtbarkeit, aber der Fruchtbarkeit des Wortes Gottes unter der Leitung des Heiligen Geistes, so daß

24) Es bedarf kaum des Hinweises darauf, daß dies nicht ausschließt, daß aus der bestimmten Verkündigung des Herrn und seiner Apostel Begriffe gewonnen und aus ihnen Syllogismen gebildet werden, d. h. Theologie im präzisions-abendländischen Sinne erhoben werden könne. Sehr gewichtige Ansätze hierzu finden sich nicht nur bei Paulus und Johannes. Hier kommt es aber darauf an, den wichtigen Unterschied zwischen dem Worte Gottes und dem vorzüglich abstrakten Charakter des menschlichen Verstehens und Sprechens deutlich hervorzuheben.

25) Thomas Aq., S. th. I q 12 a 13 ad 1.

26) An diesem Punkte erfaßt man mit besonderer Deutlichkeit sowohl die Verschiedenheit des der Deutung zugrunde liegenden Wahrheitsbegriffes als die subjektivistische Begrenzung menschlichen Denkens.

die unwandelbare Lehre der Offenbarung durch die Berücksichtigung jener Eigenarten nicht das Geringste von ihrer Irrtumslosigkeit einbüßt. Es handelt sich um keine wie immer geartete Reduzierung und Vereinseitigung; sondern vielmehr darum, der Verkündigung ihren göttlichen Charakter des inspirierten Offenbarungswortes zu lassen. Denn wenn man jene Eigenart realisiert, d. h., wenn die Verkündigung dem Inhalt und der Intention des geoffenbarten Wortes nahe bleibt, kommt auch das andere Element voll zum Tragen, das hier nur kurz erwähnt zu werden braucht: wenn der Herr predigte, wenn die Apostel predigten und schrieben, war es offenkundig ihre Meinung, daß Hörer und Leser das, was ausgesagt wurde (und an dem doch Leben oder Tod hing), in seinem zentralen Sinn „verstehen“ und so zum Glauben kommen konnten. Das heißt, das Evangelium und seine Verkündigung beruhen auch auf der Voraussetzung, daß es in ihm einen klar umschreibbaren, ausdrückbaren, lehrbaren Kern gibt, jenen Kern, den die Kirche z. B. durch das Konzil von Nicaea 325 in die genaue Formel *ὁμοούσιος τῷ πατρὶ* faßte. Nur daß über diesem Kern jene angegebenen Elemente der göttlichen geheimnisvollen Fülle in der Verkündigung nicht zu kurz kommen dürfen.

4. Spannungen in der Verwirklichung der Einheit

Zu einer ähnlichen Bestimmung der Eigenart der christlichen Wahrheit als einer polaren Spannungseinheit im angegebenen Sinn veranlaßt uns auch die Geschichte der Kirche.

a. Um hier richtig zu sehen, ist es nützlich, sich — wieder mit Newman — die großen Bewegungsgesetze klar zu machen, wie sie in der Oikonomie des Alten und und Neuen Testaments zum Ausdruck kommen.

Die Oikonomie der alttestamentlichen Offenbarung ist manchmal ein geradezu erregender Beweis für die so oft leichthin ausgesprochene Grundwahrheit, daß Gottes Gedanken wesentlich von den unseren verschieden sind; sie lehrt uns nachdrücklich, daß Gott sein auserwähltes Volk auf Wegen führte, die der christliche Gläubige, der „im Geist und in der Wahrheit“ (Joh 4, 24) beten und wandeln will, schier für unmöglich halten möchte. Wenn nicht die Autorität des Herrn (trotz seines machtvollen „Ich aber sage euch“) das gesamte Alte Testament derart deckte, daß nicht ein Jota des Gesetzes verlorengehen darf, das Gesetz vielmehr zu seiner Fülle erhoben wird, würden gewisse Mitteilungen, die wir in ihm lesen, für uns kaum zu bewältigen sein.

Um Newmans Gedanken hier authentisch wiederzugeben, muß man wenigstens einen Teil davon wörtlich zitieren: „In einigen grundlegenden Punkten, der Einzigkeit und Allmacht Gottes, erlaubt das mosaische Gesetz . . . keine Nachgiebigkeit gegen den sittlichen Zustand der Zeit; es war ja das Ziel der Heilsver-

anstellung, mit ihm den Götzendienst abzuschaffen . . .; aber dort, wo die Sendung des auserwählten Volkes nicht unmittelbar betroffen war, und inmitten heidnischer Völker wurde selbst der Götzendienst mit gleichsam göttlicher Bestätigung geduldet, als ob vielleicht ein tieferes Gefühl in ihm verborgen läge. So hatte zur Zeit der Patriarchen Joseph einen Wahrsagebecher und heiratete die Tochter des Priesters von Heliopolis (Gen 41, 45) . . . Und als Naaman Gott um Verzeihung bat, wenn er „das Haupt im Tempel des Rimmon beuge“, da sagte der Prophet nichts weiter als „Gehe in Frieden“ (4 Kg 5, 18 ff). Und der heilige Paulus sagt sowohl den gebildeten wie den ungebildeten Götzendienern von Lystra und Athen, daß Gott, während Er sich allen Völkern zu verschiedenen Zeiten durch Wohltaten bezeugte, sie doch „ihre eigenen Wege gehen ließ“ und „über die Zeiten ihrer Unwissenheit hinweg sah“ (Apg 14, 16 f; 17, 30)²⁷.

Die volle Tragweite dieser Oikonomie bedrängt und freilich erst mit ganzer Wucht, wenn wir sie gewandelt auf der höheren Ebene des Neuen Testaments wiederfinden, auf der Ebene der Vollkommenheit. Hier hat Newman seine Kunst, zugleich radikal und differenziert zu denken, in besonders großartiger Weise bewährt. Um die Radikalität der Aussage nicht mißzuverstehen, muß man sich daran erinnern, daß der scharfsinnige Theologe Newman ein Diener und Liebhaber der Kirche war, und daß er nicht ohne Erfolg nach Heiligkeit strebte. Noch wichtiger ist vielleicht dies: Newman war zutiefst getroffen von der Erkenntnis, daß die Offenbarung Heilstat ist. So war in ihm das unerbittlich wahrhaftige Fragen nach der ehernen Wahrheit immer wesentlich verbunden mit dem Bestreben des geborenen Seelsorgers, der mit zarter Behutsamkeit darauf bedacht ist, die Seele des Bruders ja nicht zu belasten.

Auch hier können nur ein paar Andeutungen gegeben werden. An der Geschichte des blutflüssigen Weibes, das im Gedränge, das den Herrn umgibt, hofft, unbemerkt eine heilende Kraft aus der Berührung seines Gewandes gewinnen zu können (Mt 9, 20 ff; Mk 5, 25 ff; Lk 8, 43 ff), illustriert Newman die erstaunliche Tatsache, daß der Herr, der alle Veräußerlichung in der Religion zerschlug, der die Vollkommenheit von allen forderte, geradezu dem Aberglauben des guten Willens in seiner Verkündigung seinen Platz gelassen, indem er „über ihn hinweg sah“, „und zwar wegen des Verdienstes ihres (des Weibes) Glaubens, der als wirkliches Element in ihm (dem Aberglauben) enthalten war“²⁸. Auch dies ist der Herr, der die Kleinen und Unvernünftigen in sein Reich aufnimmt.

Die Oikonomie des NT, der Frohbotschaft, der Verkündigung der Erlösung und Heiligung offenbart sich in der uns hier interessierenden Sicht wohl am stärksten darin, daß das Reich Gottes verkündet wird unter dem Bilde des Netzes, das gute und schlechte Fische fängt, so daß die Kirche nicht nur Mutter der Hei-

27) Newman, Die Einheit 51 f.

28) a. a. O. 57.

ligen, sondern auch Kirche der Sünder sein wird (Mt 13, 47 ff; Mt 13, 24; 8, 12; u. a. m.).

Der gleiche Herr, der dies verkündet, mahnt sogar, das Unkraut wachsen zu lassen bis zur Ernte, damit nicht der Weizen mit dem Unkraut ausgerissen werde (Mt 13, 30). Auf welche Art der Unvollkommenheit im Reiche Gottes deutet es hin, daß der göttliche Sämann und der Herr der Ernte diesen Satz ausspricht? Von Jesus haben wir das gleichfalls erstaunliche Wort, daß schon für ihn ist, wer nur nicht wider ihn ist (Mk 9, 40). — Wir dürfen an solchen geheimnisvollen Worten nicht achtlos vorübergehen, und müssen doch erkennen, daß sie sich einer vollen harmonischen Einfügung in die Verkündigung der Wahrheit nicht leicht fügen.

Auch das Wachsen der ersten Christenheit führt uns zu ähnlichen Überlegungen. Ist es nicht immer wieder tief aufrüttelnd zu sehen, unter welch schweren Geburtswehen das Christentum sich von den groben Mißverständnissen des Judentums losringen mußte? Wie in diesem Kampf Petrus der Fels, der Menschenfischer, der die andern im Glauben stärken sollte, so weit versagte, daß Paulus ihm ins Angesicht widerstehen mußte (Gal 2, 11)? Oder ist es nicht eine Anomalie, daß ein Mensch dem uns erlösenden Leiden des einzigen Mittlers etwas hinzufügen kann? Wer hätte den Mut, dies zu behaupten, wenn es uns nicht im inspirierten Gotteswort überliefert wäre (Kol 1, 24)?

b. Entsprechende Spannungen finden sich auch in den späteren Perioden der Geschichte der Kirche. Die Kirche ist Jahrhunderte hindurch die strenge Eiferin für die Wahrheit, und sie verurteilt fort und fort den Irrtum. Aber es bleiben in ihrem Leben auch die Wirkungen jener vorhin angedeuteten, sagen wir einmal, Nebenmotive, wirksam.

Wenn Augustin den Manichäern zugesteht, daß es schwer sei, die Wahrheit zu erobern und zu bewahren²⁹ oder wenn er sagt, daß viele, die in der Kirche stehen, in Wahrheit draußen sind, und viele, die dem Anschein nach außerhalb stehen, in ihr leben³⁰, oder wenn Hieronymus so respektvoll von der geistigen Kraft spricht, die notwendig sei, um eine Häresie aufzubauen³¹, so wäre dies wenig, wenn es nur Auffassungen einzelner (immerhin von Kirchenlehrern!) wären. Aber in diesen Äußerungen klingt eine Grundauffassung der neutestamentlichen Offenbarung wieder, die in dem unausdenkbaren Satz Joh 1, 9 steht: daß der Logos jeden Menschen erleuchtet.

Aus diesem Satz zusammen mit dem Logosbegriff der griechischen Philosophie, der in Joh 1 bis zur Gottheit des Sohnes vertieft wird, hat das christliche Denken Lehren gewonnen, die aus der Bestimmung der Einheit des Christentums und

29) *Contra Man.* cap. 2 (PL 42, 174).

30) *De baptismo contra Donatistas* cap. 27 (PL 43, 196).

31) *In Oseam*, lib. 2 Cap. 10, 1 (PL 25, 902).

seiner Lehre nicht ausgeklammert werden dürfen: die Lehre vom *logos spermatikos*, von den *viae extraordinariae gratiae* für solche, die außerhalb der Kirche stehen, die Unterscheidung von Leib und Seele der Kirche bzw. der Wirklichkeit, die durch diese beiden Begriffe genannt werden sollte. Von ihnen her ergab und ergibt sich die richtige, weite Auslegung des Satzes von der allein seligmachenden Kirche: sie erscheint als die eifersüchtige Hüterin des Wahrheitschatzes, den sie allein besitzt, aber zugleich sind alle ihre Kinder, die guten Willens sind und der Gnade nicht widerstehen. An dieser Synthese wird sichtbar, daß alle Wahrheitsverkündigung der Kirche, wie entscheidend und schneidend sie lauten mag, nicht nur diese eine Dimension besitzt. Jedes ihrer unfehlbaren Worte reicht ins Mysterium, auch für unser Erkennen.

Die unfehlbare Wahrheitsaussage im Christentum ist nach einer Seite hin auch unvollkommen. Inwiefern und warum?

Die im spezifischen Sinn zentrale Tatsache des Christentums ist nicht Gott, sondern, daß Gott Fleisch wurde. Mit dieser Fleischwerdung wurde der Sohn, der unveränderliche, heilige Gott, der die Wahrheit selber ist, uns in allem gleich, in allen Schwächen, Unvollkommenheiten und Versuchungen, eines ausgenommen, die Sünde (Hebr 4, 15).

Das gilt konsequenterweise auch für die Lehre der Wahrheit, die der Fleischgewordene verkündete, seiner Kirche anvertraute und von ihr austeilen ließ. Gewiß gilt es nur, soweit es mit dem Wesen der Wahrheit, also der Unmöglichkeit, daß das Wort Gottes positiv Falsches aussage, vereinbar ist. Aber dies vorausgesetzt, bleiben alle Folgerungen, die sich notwendigerweise daraus ergeben, daß diese Lehre nur in menschlicher, also geschöpflicher Sprache ausgesprochen werden konnte. Die Inspiration hebt diesen Charakter nicht auf. Eines blieb ausgeschlossen: der Irrtum. Die sehr spannungsreiche Vielfältigkeit, mit der die verschiedenen inspirierten Verfasser der Heiligen Schrift das gleiche eine Evangelium verkünden, ist der eindrucksvolle Niederschlag dieser Tatsache.

Die Frage ist: wo beginnt die Sünde? — wo beginnt der Irrtum? Die Leugnung einer in der Offenbarung enthaltenen Aussage (etwa des Dogmas, das uns lehrt, daß der Sohn gleichen Wesens mit dem Vater sei) durch eine konträre Aussage ist unzweifelhaft Irrtum; aber zu bestimmen, wo in einer *positiven* Auslegung dessen, was „gleichwesentlich“ bedeutet, nicht mehr die Wahrheit ausgesprochen ist und der Irrtum beginnt oder nicht beginnt, bleibt (bevor die Kirche lehramtlich gesprochen hat) nicht nur schwierig, sondern versetzt uns dadurch, daß ein striktes Mysterium zur Aussage steht, in eine gewisse Unauflöslichkeit von Schwierigkeiten. Schwierigkeiten und Dunkelheiten bleiben deshalb unausweichlich, weil das Göttliche in der geschöpflich unvollkommenen Sprache ausgedrückt wird. Denn diese Sprache ist, wenn sie über das Vordergründigste, die simple Feststellung der Quantität, hinausgeht, immer mehrdeutig. Eines der Grundprobleme der Theologie ist gerade die Frage, wie wir in der theo-

logischen Aussage der Offenbarung der Eindeutigkeit möglichst nahe kommen könnten. Diese Schwierigkeit wird auch durch die Dogmatisierung nicht voll behoben. *Schiffers*³² macht darauf aufmerksam, daß in lehramtlichen Aussagen die (nicht eindeutigen) Bilder der Heiligen Schrift oft unkommentiert vertreten werden (*regnum, columba, mater, corpus mysticum, coniunx Christi, gens . . .*). Deswegen muß sich der christliche Theologe bei der positiven Ausdeutung der Geheimnisse so großer Vorsicht befleißigen. Hier wird eine Gefahr aller Konklusionstheologie sichtbar. Newman sagt in diesem Bezug, es sei direkt unreligiös, nach dem inneren „wie“ eines Offenbarungsmysteriums zu fragen³³.

c. In dem dieser Studie vorangesetzten Motto ist angedeutet, daß es uns hier zu einem guten Teil darum geht, die gewissen „Unregelmäßigkeiten“, die die „einheitliche Folgerichtigkeit der Kirche stören und verdunkeln“, ins Bewußtsein zu heben. Entsprechend wurden die Elemente, denen diese Funktion zur Last fällt, verhältnismäßig ausführlich besprochen. Dies soll jedoch nicht die Einsicht verdunkeln, daß es sich dabei nicht um den entscheidenden Kern, sondern eben um Ausnahmen von der Regel handelt. Alle besprochenen Belege jener Unregelmäßigkeiten nehmen nichts weg von der Tatsache, daß zum Wesen des Christentums, der Kirche, ihre Einheit und Folgerichtigkeit gehören, die bestehen trotz jener Unregelmäßigkeiten. Und was die Wahrheit und den Wahrheitsbegriff angeht, so nehmen alle vorgetragenen „einschränkenden“ Überlegungen nichts weg von der andern, schon ausgesprochenen simplen, aber schlechtweg grundlegenden Tatsache und der ihr entsprechenden Erkenntnis: wenn es nicht objektiv Seiendes gibt, und wenn dem Menschen nicht gegeben ist, es zu einem genügenden Teil sicher zu erfassen, dann hat alles Philosophieren und Dialogisieren keinen Sinn. Alles wäre dann gleich wahr und gleichermaßen unwahr. Es gibt nur eine Möglichkeit, im Bereich des Gedanklichen verbindlich zu reden: daß es möglich ist, Wesentliches der Wahrheit zu erkennen, es in einer Weise zu benennen, die alle Teilnehmer des Gesprächs auf einen erkennbaren und vergleichbaren Inhalt festlegt. Diese Art der Wahrheit — eine im Sein verankerte, die Zeit überdauernde, für alle Menschen gültige, im Kern erfaßbare Wahrheit — bekennt die katholische Kirche in ihren Aussagen; sie tut es auf Grund von Tatsachen, die unzerdeutbar festliegen wie etwa die Auferstehung des Herrn. Sie lehrt eine Wahrheit, die *ist*, die sogar fertig ist. Und die trotzdem lebt. Leben aber besagt über das Aussagbare hinaus auch Unausagbares.

5. Erklärung der Spannungen bei J. H. Newman

Nun sind die grundsätzlichen Fragen und die theologisch-exegetischen Ausgangspositionen unseres Problems so weit abgeklärt, daß wir von ihnen aus die Beantwortung der oben aufgeschobenen Frage versuchen können.

32) *Schiffers* a. a. O. 270.

33) *Schiffers* a. a. O. 215.

a. Die als nicht vermeidbar angekündigten Unklarheiten haben sich in der Geschichte der Kirche manchmal so gesteigert, daß sie ein beunruhigendes Maß von „Sowohl als auch“ einzuschließen scheinen. Newman sagt, daß solche Schwierigkeiten in der Kirche durch die „Logik der Tatsachen“, also durch einen Kompromiß gelöst wurden. — Man sieht wieder sofort das bedrückende Problem: wie soll es Kompromisse im Bereich der Wahrheit geben können?

Nun ist immer darauf zurückzukommen, daß das strikte Geheimnis einer adäquaten Aussage wesensmäßig widersteht. „Das Geheimnis der ‚Braut‘ ist größer als die begrifflichen Versuche der Theologen“³⁴. Wie Thomas von Aquin³⁵, der seine *Summa theologiae* mitten in der Arbeit des 3. Teiles abbrach, weil alles, was er schreibe, so ganz ungenügend sei im Verhältnis zur göttlichen Wirklichkeit³⁶, weiß auch Newman um die Grenzen der Theologie, „die sich nicht immer durchsetzen kann, weil sie zu intellektuell und unbeugsam ist; denn sie ist eine Wissenschaft, die nach dem Richtigen und nicht so sehr nach dem Rätlichen fragen muß“. Mit ruhig wagender Sicherheit zieht Newman die Grenzen: es ist durchaus möglich, sagt er, daß die Theologie religiöse Anliegen übersieht und die andere einheitsschaffende Kraft übergeht, die im Gebot der Liebe gegeben ist, die ihrerseits die Wahrhaftigkeit zu einer Tugend macht, deren wesenhafte Eigenschaft das Maßhalten ist³⁷.

Im Raum der Offenbarung — der Offenbarung Gottes, der die Einheit ist — besteht nichts vereinzelt. Im Gesamt des Christlichen kann nichts voll bestehen ohne die Liebe, auch nicht die Wahrheit. Die Einheit der Liebe im Christentum aber ist nicht Einheit eines abstrakten Systems, sie ist *Gemeinschaft*, nämlich Gemeinschaft der Christenheit, Gemeinschaft der Gemeinden in der Kirche. Von dieser Gemeinschaft darf man wohl mit *Hans Asmussen* sagen³⁸, daß sie sich nie im luftleeren Raum vollzieht und darstellt, sondern im konkreten Koordinatensystem der Kräfte, zu denen auch Staat und Kultur gehören. Schon hier treten offenbar Kräfte ins Spiel, die nicht mehr rein intellektuell als „Wahrheit“ zu fassen sind.

Damit kehren wir zu dem schon oben angesprochenen Thema und zu Newmans Versuch einer Lösung zurück. Newman argumentiert so: „In der Kirche überschneiden sich die einzelnen Wirkbereiche, so daß es durchaus geschehen kann, daß eine theologische Formulierung inopportun ist für das emotional geleitete

34) Newman bei Schiffers 313.

35) s. o. Anm. 25.

36) Wie Spreu erscheint mir alles, was ich geschrieben, verglichen mit dem, was ich geschaut (Akten des Heiligsprechungsprozesses 1319–23, in: *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis*, (Toulouse 1912 bis 28) 377.

37) Schiffers 143; Newman, *Die Einheit* 38.

38) In einem Vortrag am 2. 7. 1958 über „Das Christentum, eine Einheit“, Nr. 25 der ‚Vorträge des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abteilung Abendländische Religionsgeschichte‘, (Wiesbaden 1958) 9.

religiöse Frömmigkeitsleben der Glieder, oder daß im religiösen Bereich Exzesse auftreten, die theologisch nicht haltbar sind, oder auch, daß das Herrscheramt in der Kirche mit theologischen und religiösen Anliegen in Konflikt gerät. Zwar ist der Kirche als Heilmittel in dieser Not die Unfehlbarkeit für ihre ausdrückliche Lehrverkündigung verheißen, die sich indirekt auch auf die beiden anderen Aufgabenkreise erstreckt, aber weil die Träger des kirchlichen Amtes nicht mit der Gabe der Unsündbarkeit ausgestattet sind, deshalb wird sich in der Kirche immer Ähnliches wiederholen, wie es dem heiligen Petrus widerfuhr, als er in Antiochia das missionarische Prinzip der Kirche außer acht ließ aus Menschenfurcht³⁹ (Gal 2, 12 ff).

Isoliert betrachtet, kann diese Theorie der Überschneidungen, die wir oben einleuchtend nannten, leicht mißverstanden werden. Man muß sich an die Grundüberzeugung erinnern, von der aus Newman operiert. Die Kirche ist für ihn vor allem die Säule der Wahrheit, ihre Lehre unfehlbar, unveränderlich. Wenn es die Sündbarkeit der Menschen in der Kirche ist, die an den zu besprechenden Undeutlichkeiten der Wahrheitsverkündigung schuld ist, so sieht man auch hier nur richtig, wenn man in die Analyse den hohen Glanz der Heiligkeit hereinnimmt, mit der Newman die Braut des Sohnes und die Mutter der Heiligen ausrüstet, und bedenkt, daß ihm die Kirche schlechthin *sacramentum unitatis* ist⁴⁰. Den furchtbaren Satz von den vielen, die berufen, den wenigen, die auserwählt sind (Mt 20, 16), wiederholt er oft; aber die Kirche „vertraut, daß sie noch aus ihren Gliedern, die dem Bösen wieder verfallen sind, lebendige Steine für den einen, ganzen, vollendeten Tempel Gottes formen kann . . .“, so daß auch die Vielen „einmal zu Geheiligten werden“ (Eph 2, 21); die Kirche der Sünder ist die Kirche der Hoffnung. Die Auserwählung betrifft die Kirche als Ganzes; als Ganzes wird sie durch die Erlösung dem Vater ohne Makel vorgestellt, so ist sie die Mutter der Heiligen⁴¹.

Gerade diese Betrachtung der Kirche als eines Ganzen ist für Newmans Beweisführung entscheidend. Auch in der hier von ihm gebotenen Darstellung der bedrängenden Spannungen im Kirchenbegriff bewährt sich seine Kunst, die verschiedenen Aspekte einer theologischen Frage sowohl in dogmatisch-systematischer Darlegung wie in kirchengeschichtlicher Illustration gleichzeitig voll und ohne Abstrich im Blick zu behalten: die Kirche zugleich einerseits makellose Braut des Erlösers, Mutter der Heiligen, deren Kleider eingewaschen sind im Blute des Lammes (Offb 7, 14) und mit der Unfehlbarkeit ausgerüstet, andererseits in ihrer konkreten Erscheinung Kirche der Sünder⁴², in der es Spreu neben

39) Schiffers 142, Newmans Wortlaut in: Die Einheit 31 f.

40) Schiffers a. a. O. 235.

41) Schiffers a. a. O. 247 u. 252.

42) Material für beide Thesen bei Schiffers an vielen Stellen, z. B. 245 ff.

Weizen gibt (Mt 3, 12), törichte Jungfrauen neben klugen (Mt 25, 1 ff). Erst im künftigen Aon wird sich die volle Lösung des Zwiespalts Heilige — Sünder und die Vollendung des „stückweisen“ Erkennens darbieten.

Aber schon in der Geschichte der Kirche vollzieht sich, wenn auch in der Art des „Stückwerkes“ (1 Kor 13, 9 ff), die Klärung dieser Erkenntnisse. Die geschichtliche Wanderung der Kirche durch die Jahrhunderte ist für sich allein schon Lehrverkündigung und eines der wichtigsten Mittel ihrer Klärung. Gewisse Aussagen der Heiligen Schrift zeigen, daß Paulus und die ersten Christen das Wiederkommen des Herrn für bald zu erwarten schienen (1 Kor 15, 51). Der Ablauf der Geschichte hat uns den Text des inspirierten Schriftstellers besser verstehen, seinen Inhalt richtig erfassen gelehrt. Denn dieser Inhalt des prophetischen Wortes trägt weiter — es ist Wort Gottes —, als das Bewußtsein des inspirierten Menschen zu fassen vermag. Wenn uns also aus der Heiligen Schrift durch die Kirche die Lehre von der Unfehlbarkeit unzweifelhaft vorgestellt wird, könnten nicht die Tatsachen der Geschichte auch für unsere Vorstellungen von der Unfehlbarkeit und von der Art, wie sie sich praktisch äußern kann, zur Vertiefung beitragen?

6. Einzelfragen

Auf dem Hintergrund der vorstehenden Darlegungen können wir versuchen, Newmans Gedanken zu einzelnen kirchengeschichtlichen „Trübungen“ in der Lehrverkündigung (so wollen wir sie einmal nennen) kurz darzustellen. Darstellen heißt noch nicht einfachhin zustimmen. Eine wissenschaftliche, theologisch wie geschichtlich abschließende Bewertung steht auch nach *Schiffers* schönem Buch über „Die Einheit der Kirche bei Newman“ (auf der Basis einer erschöpfenden Kenntnis der einschlägigen neuesten katholischen und evangelischen Theologie aufruhend), das die von Newman behandelten Details leider nicht kritisch angeht, noch aus. Unser Ziel ist ein anderes: unter Vorlegung einiger sich aufdrängender kirchengeschichtlicher Ergänzungen zu sehen, wie in einem anerkannt katholischen theologischen System diese kirchengeschichtlichen Irregularitäten aus einer breiten theologischen Unterlage einheitlich erklärt oder doch aufgeklärt werden können, ohne daß man zu den vordergründigen Harmonisierungsversuchen Zuflucht zu nehmen braucht.

a. Der Wichtigkeit nach stehen an erster Stelle die in der Forschung oft verhandelten „Fälle“ der Päpste Liberius (352—366; im Kampf um das Nicaenum gegen die arianischen Glaubensformeln) und Honorius (625—638; im Kampf gegen den Monotheletismus). Von diesen Päpsten sagt Newman, daß sie offenkundig „einfach nicht zu rechtfertigende Handlungen“ vollzogen, die vielmehr einen

„wirklichen Verrat an der Wahrheit“ darstellen⁴³. Aber diese Stellungnahme könnte doch gerechtfertigt werden, weil und insofern diese Päpste der Meinung waren, ihre erste Pflicht sei es, der Christenheit Frieden, Einheit und Zusammenhalt zu sichern. Zugrunde läge folgendes Prinzip (das die genannten Päpste allerdings falsch angewandt hätten): „daß keine Handlung theologisch ein Irrtum sein kann, die unbedingt und zweifellos für die Einheit, Heiligkeit und den Frieden der Kirche notwendig ist . . . Wenn man nun sicher sein könnte, daß wirklich eine Notwendigkeit vorläge, so dürfte man das Prinzip wohl zugeben . . .“, aber es müßten auch die höchsten Garantien für die richtige Anwendung gegeben sein⁴⁴.

Man darf durchaus der Meinung sein, daß Newmans klassische Knappheit bei der Behandlung der beiden schwierigen Fälle nicht ausreicht. Seine Beurteilung der beiden Päpste im Verhältnis zur Wahrheit der Lehre einerseits, zur seelischen und theologischen Kompliziertheit der historischen Lage andererseits, schöpft die Problematik kaum aus. Newmans eigener Vorbehalt („wenn man sicher sein könnte . . .“) deutet dies an.

Daß Papst Liberius, „der erste Papst“, wie er genannt wurde, der Gegner Alarichs (als des Kaisers [Honorius]) Versagen den Papst, wie so oft in den folgenden Jahrhunderten, geradezu in die politische Macht hineindrängte, damit die Kirche Roms und seine Gläubigen nicht dem Untergang preisgegeben würden), daß also dieser Papst als Verbannter seinen Mann als Glaubensbekenner stand, auch, daß gerade er verlangte, daß alle „causae maiores“ vor den Apostolischen Stuhl zu bringen seien, gibt Newmans Ausführungen, soweit sie zugunsten des Papstes lauten, eine nicht unbedeutende positive Ergänzung; für die Einschätzung des Papstes Honorius muß festgehalten werden, daß der Patriarch Sergius in seinem Brief geschickt die Sorge um das Seelenheil der Monotheleten ins Spiel gebracht hatte. Andererseits war es zwar verhängnisvoll, daß Honorius die Tragweite des Kampfes nicht erfaßt hatte und das Ganze für einen Kampf um Worte zu halten geneigt war; aber Unklarheit oder auch Unterschätzung der praktischen Wichtigkeit (ja Notwendigkeit) einer dogmatischen Formel ist noch nicht Verrat an der Wahrheit.

Für die Festigkeit der These Newmans ist wichtig, daß er (ob mit Absicht oder als Ergebnis ungenügender kirchenhistorischer Kenntnisse kann dahingestellt bleiben) für sich die ungünstigste Position wählt, daß er eine scheinbare oder wirkliche Schwäche der Wahrheitsverkündung in einem recht bedrängenden Ausmaß anerkennt — und er eben doch ein noch so geringes Zurückweichen in der Anerkennung der Unfehlbarkeit der Kirche und näherhin der Päpste nicht kennt.

43) *John H. Newman*, Die Einheit der Kirche und die Vielfältigkeit ihrer Ämter (Freiburg 1947) 73.

44) a. a. O. 74.

Theologisch wichtiger ist dies: die Entwicklung⁴⁵ der Kirche und ihrer Lehre schließt auch eine Entwicklung in sich vom Bewußtsein des Anspruchs, den die Offenbarung an die Gläubigen stellt. Das, was z. B. die Bestellung Petri zum Felsengrund der Kirche bedeutet (Mt 16, 18), und was also in diesem Stück im Glauben anzunehmen und zu bekennen ist, hat sich die Jahrhunderte hindurch langsam geklärt. Eine eigentliche Definition erging erst auf dem Vatikanischen Konzil, d. h. im Jahre 1870. Entsprechend ist für die Beurteilung der zur Verhandlung stehenden Fälle entscheidend, daß es eine theologisch genaue Bestimmung und Abgrenzung des obersten päpstlichen Wächteramtes weder für die Verkündigung der Lehre noch für die Aktivierung der Hirten Sorge und der Autorität des Königsamtes im 4. und 7. Jahrhundert gab. Hierzu ist der Anspruch des römischen Bischofs, der oberste Hüter der reinen Lehre und der oberste Richter in der Kirche (alle *causae maiores* vor seinem Stuhl! s. oben) zu sein, kein Widerspruch, sondern die wesenhafte Ergänzung. (Die Geschichte des kirchlichen Lebens des Mittelalters unter diesem Gesichtspunkt ist zu einem großen Teil erst noch zu schreiben.)

Wie immer man nun zu diesen Erwägungen, Ergänzungen und Vorbehalten stehen mag, man wird beeindruckt sein dürfen von Newmans theologischer Gesamtkonzeption, in der die verschiedenen Ämter der Kirche als ein untrennbares Ganzes behandelt werden, in dem keines für sich allein steht, und in dem man keines isoliert betrachten darf, obschon die *Lehre* das Fundament von allem, diese aber unabänderlich ist und immer unfehlbar vorgetragen werden muß. Newman realisiert, wie schon gesagt, gerade hier eine ungewöhnliche Kraft der Synthese, die bis zur Bewältigung einer äußersten polaren Spannung geht; es ist die Bewältigung einer sprengenden Paradoxie, die in der Inkarnation und im Gekreuzigten vorgebildet ist und den Kern aller *theologia crucis* bildet. Diese Bewältigung möchte allerdings die vorliegende „äußerste polare Spannung“ in keiner Weise verneinen oder verharmlosen.

b. Die Behandlung der simonistischen, häretischen und schismatischen Weihen im Mittelalter empfindet Newman als noch belastender. Hier ist zunächst festzuhalten, daß das zur Beurteilung stehende Material ungewöhnlich weitschichtig ist und daß die zeitgenössischen Aussagen in ihrem theologischen Wert zu einem beträchtlichen Teil nicht präzise gekennzeichnet sind. Im Bewußtsein der zu schützenden unabdingbaren Werte der Offenbarung und des Glaubens (und auch im natürlichen Drang, die *potestas* zu mehren) haben sich kirchliche Äußerungen nicht selten einer amplifizierenden, auch superlativistischen Formulierung bedient, die die theologischen Konturen nur unklar erkennen läßt. Auffassungen und Ansprüche, die wir heute als offenkundig zeitgebunden und zeitbedingt erkennen, sind häufig, rein dem Wortlaut nach, in einer Form vorgetragen, die eine absolute und zeitlose Gültigkeit auszudrücken scheint. Eine Fülle von mit-

45) S. u. Abschnitt 7.

telalterlichen kurialen Äußerungen über die *plenitudo potestatis papae in temporalibus* gehören hierher, die offenbar von der Kirche nicht als zum *depositum fidei* gehörend betrachtet werden. Wie die Heilige Schrift, so hat sich eben auch die Kirche (wenigstens oft) nicht einer abstrakt kritischen, sondern einer lebensvollen Form der Aussage bedient.

Die Problematik der umstrittenen Weihen illustriert Newman u. a. am Beispiel Leos IX (1049—1054). Dieser Papst, so sagt er, habe auf einem Konzil die simonistischen Weihen für ungültig erklärt, aber die kirchliche Wirklichkeit seiner Zeit habe ihn gezwungen, „eine mildere Entscheidung zu erlassen“. Hier sei die richtige Lösung herbeigeführt worden „durch die Logik der Tatsachen, die zu Zeiten über alle positiven Gesetze und Rechte hinweggeht und deren Wirksamkeit bis hart an die Grenze der unwandelbaren Wahrheiten in der Religion, Sittenlehre und Theologie reicht“⁴⁶. Daß solche Logik der Tatsachen Recht haben könne, beruhe darin, daß „es unvorstellbar ist, daß der Herr und Schöpfer der Kirche wollte, daß die Ausübung eines ihrer Ämter zur Vernichtung eines anderen führe“⁴⁷.

Die Formulierungen lassen Newmans Auffassung gut heraustreten. Aber der historische Tatbestand ist nicht exakt beschrieben. Denn tatsächlich waren die Ansichten des Papstes und seines ersten Konzils (Lateran April 1049)⁴⁸ in diesem Fall zunächst getrennt. Die Konzilsväter wehrten sich in scharfer Form gegen des Papstes Forderungen. Indem sie klar machten, daß bei der Durchführung der strengen Auffassung des Papstes die Mehrzahl der Kirchen verwaist sein würde, waren sie es, die auf dem Konzil selbst jene Logik der Tatsachen zur Geltung brachten, von der Newman spricht.

Aber das, was wir die damalige Gregorianische Reform nennen, enthält eine solche Fülle ähnlicher sich kreuzender, vorpreschender und mehr oder weniger nachgebender Ansichten, daß nur eine erschöpfende Besprechung des ganzen Kampfes zu einem abschließenden Urteil führen könnte. Der von Newman angeführte Fall des ersten Konzils Leos IX hat immerhin beispielhaft hinweisende Bedeutung und belegt, wenn man ihn stellvertretend für das ganze Ringen nimmt — Kampf um die Selbständigkeit des Religiösen und Kirchlichen und ihren eigenen Wert gegenüber der weltlichen Macht —, gut die von ihm aufgestellte These.

c. Leichter liegen dogmatisch (von der päpstlichen Unfehlbarkeit her) die beiden folgenden von Newman besprochenen Fälle, besonders, weil im Fall der Ketzertaufe der römische Bischof gegen einen großen Teil von Bischöfen die gesunde Lehre vertrat. Wer freilich die geschichtliche Wirklichkeit, besonders in den frü-

46) a. a. O. 77.

47) ebd.

48) Mansi 19, col. 721 ff.

heren Jahrhunderten der Ausformung, zu wägen gelernt hat, wird sich der Deutungskraft auch dieser Beispiele für unsere Darstellung (daß auch die unfehlbare Lehrverkündigung an den Unvollkommenheiten, die der Fleischwerdung anhaften, mitzutragen hat) nicht leicht entziehen können:

Im Donatistenstreit anerkannten die afrikanischen katholischen Bischöfe gegen Rom die donatistischen schismatischen Weihen, d. h., sagt Newman, „die Theologie weicht einem kirchenpolitischen Bedürfnis; das Anliegen des Friedens und der Einheit weist einen sichereren Weg, zu Lehrentwicklungen zu kommen, als unmittelbar theologische Methoden“⁴⁹.

Als Beispiel kirchenpolitischer Hereinwirkung kann man dies wohl gelten lassen. Aber die dogmatische Frage ist an dieser Stelle anscheinend weder präzise gestellt noch bis zu Ende durchdiskutiert. —

Eindringlicher spricht die römische Anerkennung der Ketzertaufe, d. h. der Taufe durch Sekten, „die nur einen geringen oder gar keinen Anspruch darauf hatten, eine wirkliche Taufe zu erteilen, und wo in vielen oder den meisten das überreichlich vorhandene Übel das spärliche und schwächliche Gute überdeckte“⁵⁰. „Die Apostolischen Kanones sagen: Diejenigen, die von Häretikern getauft sind, können nicht Gläubige sein“⁵¹. Nachdem ursprünglich in der westlichen Kirche, auch in Nordafrika, die Ketzertaufe anerkannt worden war, setzt mit Tertullian (*De baptismo* 15) eine Wende ein. Synoden und Kirchenschriftsteller lehnten von da über Cyprian zu Cyrill von Alexandrien, Athanasius und Ambrosius die Ketzertaufe ab⁵². Die Verurteilung erfolgte nicht nur in sachlicher Ablehnung, sondern auch in teilweise außerordentlich scharfen Formulierungen als Unheil und als das Gegenteil der Erlösung und als Verführung zum geistlichen Untergang⁵³. — Daß sich dann durch Augustinus die römische Auffassung durchsetzte, beurteilt Newman dahin, daß es „rätlich“ und „zur Pflicht“ wurde, diese „bedingte Taufe“ anzuerkennen, wenn nicht der Kreis der Anhänger der Kirche beschränkt und die Katholizität der Kirche beeinträchtigt werden sollte. Es sei ein Blick gewesen auf die in ihnen vorhandene „wie auch immer schlafende Wahrheit“. „Der Herrscherstuhl des hl. Petrus, immer auf der Ausschau nach

49) a. a. O. 78.

50) a. a. O. 79.

51) a. a. O. 87; vgl. MPG I, 947–450; Col. wird die Taufe der Häretiker das Üble genannt (*μόλυσμα*), durch welches die so Getauften der gleichen Verdammung verfallen wie die Häretiker; denn jene sind ja keine Priester (*ιερείς*). — Von Ketzern Getaufte werden nicht des Geheimnisses teilhaftig (initiati; *μεμύνηται*) und empfangen nicht Nachlaß der Sünden, sondern Einbindung in den Unglauben (*δεσμὸν ἀσεβείας*).

52) Vgl. Altaner, *Patrologie* (Freiburg 1958): Tertullian S. 137; Cyprian S. 153; Athanasius S. 249 ff; Augustin S. 391, 408.

53) Vgl. außer Anm. 51 die einzelnen Unterschriften mit den dazugehörigen Urteilen der Synode vom Jahre 258 unter Cyprian (PL 3, 1130 ff; 1047 ff); *Qui haereticorum baptismum probant, nostrum reprobum efficiunt* (Col. 1131). *Haereticus haereticum baptizans simul cum eo in mortem cadit* (Col. 1143).

Erweiterung des Reiches Christi, begriff dies wohl⁵⁴. Durch den ausdrücklichen Hinweis darauf⁵⁵, daß die Taufe als die Pforte zum Christentum und seinen anderen Sakramenten galt und der Seele ein übernatürliches Merkmal einbrachte, so daß „die Häretiker weit und breit, wenn sie getauft waren, Kinder der Kirche“ waren, öffnet Newman den Weg zur Begründung der Rechtfertigung der Ketzertaufe als *opus operatum*, ohne aber diesen Gedanken auszuführen.

d. Zusammenfassend darf wiederholt werden, daß Newmans Ansichten und Urteile mancherlei Fragen offen lassen. Insbesondere werden wir für Liberius und Honorius die von Newman gewünschten, restlos klärenden Details über die Absichten dieser Päpste, aus denen heraus sie sprachen, wahrscheinlich nie kennen. Und also werden wir unter dem Druck einer wie immer zu benennenden Unklarheit des theologisch-historischen Befundes verbleiben. Kleingläubig aber wäre es, jede derartige Belastung theologisch *a priori* als unmöglich erklären zu wollen, und *à tout prix* eine historische Glättung bzw. Einebnung aller Details erzwingen zu wollen. Weder die Verheißung Mt 16, 18. 19 noch Joh 21, 15 ff, noch alle Aussagen über die Makellosigkeit und Unfehlbarkeit der Kirche sind in ihrer Gültigkeit abhängig von der ohne Rest aufgehenden Lösung oder der Nichtlösung dieser historischen, im übrigen so wichtigen Fragen.

Zusammen mit den Erwägungen über die Eigenart der biblischen Sprache, über die Oikonomie des Alten und des Neuen Testamentes und bestimmte „ausweitende“ Aussagen im Neuen Testament, führen uns die besprochenen kirchengeschichtlichen Tatbestände und ihre Problematik zu dem mahnenden Schluß, den Begriff „christliche Wahrheit“ nicht zu intellektualistisch oder gar konzeptualistisch zu fassen. Da Sünde und Irrtum sich in historischen Tatsachen dargestellt haben, und da die in der Geschichte vorgetragenen verschiedenen Überzeugungen der Menschen sich vielfach kraß widersprechen, ist es unmöglich, einen historischen Tatbestand (und mag er von noch so großer Reichweite sein) *an sich* schon als Wahrheitsbeweis⁵⁶ anzunehmen. Aber andererseits ist ernst zu bedenken, daß sich nichts in der Geschichte des Menschengeschlechts und der Kirche entfaltet hat ohne den Willen des Herrn der Geschichte. Ihr Inhalt entspricht offensichtlich manchmal keineswegs unseren frommen Vorstellungen von dem, was angeblich Gottes Wesen und Willen angemessen sei, sondern liegt vor uns in einer *a priori* unvorstellbaren, oft höchst seltsamen Buntheit, deren Tatsächlichkeit wir einfach anzuerkennen haben. Der Wahrheitsbegriff muß dieser lebendigen, auch bedrohenden Vielfalt entsprechen. Eine einseitig intellektualistische Auffassung der christlichen Wahrheit würde auch der Fülle des lebendigen religiös-prophetischen Bibeltextes nicht gerecht, es würde ihn aushöhlen und austrocknen. Korrektheit der Formel ist noch nicht Wahrheit.

54) a. a. O. 80.

55) a. a. O. 79.

56) Tatsachen, die aus sich heraus die Wahrheit durch einen besonderen göttlichen Machterweis aussprechen (Wunder, Weissagungen) klammere ich hier aus.

Entscheidend bleibt nur dies Eine: daß in dieser Buntheit und durch ihre Dunkelheiten hindurch die Wahrheit sich in ihrem wesentlichen Gehalt mit hinreichender Klarheit — und also siegreich — dokumentiert. Und dies eben lehrt trotz allem der Befund. Denn — um es nochmals zu wiederholen — alles, was aus Schrift und Geschichte uns veranlaßte, den Wahrheitsbegriff in der angegebenen Form auszuweiten, nimmt ihm nichts an Kraft und Entschiedenheit, es mehrt sie. Dies bleibt, wie schon ausgeführt, unangetastet die unentbehrliche Voraussetzung: jede Wahrheit, über die man sich verständigen will, also auch die Verkündigung der Kirche, muß in einem entscheidenden Kern erkennbar und umschreibbar sein. Dies ist das A und O jeder Wahrheitsdefinition, auch aller christlichen Wahrheit. Daß ein Teil der evangelischen Theologie diesen Kern vergaß, ist vorzüglichste Ursache der geistigen und geistlichen Auflösung, in die wir zu unserem Unheil hineingeraten sind. Es ging der Maßstab verloren, der allein über Gefühl und Andeutungen hinaus eine sinnvolle und kontrollierbare Unterlage gibt. Aber auch in dieser Frage muß sich die durch den komplexen Befund der Schrift und der Kirchengeschichte verlangte und von der katholischen Exegese grundsätzlich proklamierte Synthese bewähren. Der feste erkenn- und umschreibbare, unveränderliche objektive Kern *und* die angedeutete ausstrahlende Lebendigkeit müssen zusammen festgehalten werden und in der Verkündigung zum Tragen kommen.

7. Einheit und Entwicklung der Lehre

a. Und nun führen wir in die Bestimmungen dessen, was „Einheit“ des Christentums sein kann, den gelegentlich schon erwähnten Begriff⁵⁷ der *Entwicklung* ein, der das Christentum als ein auch historisches Gebilde gemäß der Ankündigung des Herrn unterworfen ist.

Ob diese Entwicklung eine Bedrohung der Einheit war oder wurde oder sein kann — sie gehört zu den Grundtatsachen des Christentums, die es von der Gnosis und jeder Art akuten Spiritualismus trennen. Das Christentum ist der Eintritt des Göttlichen in die Geschichte. Die Form, die der Herr seiner Botschaft gab, hat sich dieser Tatsache gemäß, und wie vom Herrn vorausgesagt, entwickelt. „Die Kunst ist noch nicht erfunden, daß ein Baum wachsen könne ohne Rinde“⁵⁸. Die Rinde ist am Anfang des Wachstums verhältnismäßig weich. Sie wird mit der Zeit kräftiger, aber auch härter; sie schützt das Leben, setzt ihm aber auch Grenzen, weist ihm andererseits auch den Weg zur Höhe oder erlaubt ihm diesen Aufstieg.

57) S. oben S. 477.

58) A. v. Harnack in seinem Vortrag in Bonn 1922 anlässlich des 100. Geburtstages von Ritschl; Smend-Verzeichnis 1352.

Bild bleibt immer Bild. Aber innerhalb dieses Vorbehalts darf das hiergebrauchte berechtigterweise auf das Leben der Kirche und ihr Bekenntnis ernstlich angewendet werden.

Schon die vorbereitende Oikonomie des Alten Bundes (mit ihren beträchtlichen Niveauunterschieden der geoffenbarten Religion) und des Neuen Bundes⁵⁹ weisen bedeutungsvoll darauf hin, daß die Entwicklung zum Wesen der Offenbarung Gottes, so wie er sie uns in der Geschichte hat darbieten wollen, gehört. Tatsächlich hat ja die Kirche in einem erstaunlichen Umfang eine Entwicklung durchgemacht. Daran nimmt auch ihre Lehre teil, obwohl sie unveränderlich ist. Mit dieser Grunderkenntnis muß man Ernst machen, man darf sie nicht zu einem leeren Wort erniedrigen.

Die Entwicklung der Lehre der Kirche seit den Tagen der Apostelgeschichte durch die Dogmengeschichte aller Jahrhunderte hindurch ist ein Prozeß reicher Entfaltung, aber damit natürlich auch ein Prozeß begrenzender Festlegung. Keine Frage, daß weder der evangelische Christ (ich spreche von den bekenntnisgebundenen) noch der Katholik heute auch nur annähernd so frei der Offenbarung gegenübersteht wie etwa ein Gläubiger des ersten Jahrhunderts, als weder das „*homoousios*“, noch der Primat des Papstes, noch die leibliche Aufnahme Marias in den Himmel definiert waren.

Die Dogmenformulierung ist eine wesentliche Funktion der Kirche. Sie ist sogar eine Lebensnotwendigkeit, wenn die Wahrheit bewahrt werden soll. Wenn man das Problem kirchengeschichtlich durchdenkt, tritt das in großer Eindringlichkeit zu Tage. Die Sicherung des trinitarischen Glaubens mit den näheren christologischen Bestimmungen der ersten Konzilien lassen das in ihrem gegenseitigen logischen Zusammenhang in besonderer Stringenz heraustreten. An Erscheinungen wie Ockham oder Erasmus, die zwar im katholischen Raum verbleiben, aber das Dogma möglichst reduziert sehen möchten⁶⁰, kann man die gleiche These gleichsam negativ anschaulich machen bzw. die Gefährlichkeit einer Unterbewertung der Dogmenformulierung erkennen. Daß man einen Unterschied machen muß zwischen Dogmatismus (der unchristlich ist, weil ihm die Liebe fehlt) und dem genuin christlichen Dogma, das Garant der Freiheit ist, sei nur eben angemerkt⁶¹.

59) S. oben S. 479.

60) Ockhams Denken von der *potestas Dei absoluta* aus entwertet – konsequent zu Ende gedacht – das Dogma überhaupt; für Erasmus aber ist sein Wunsch, es möchten doch nicht so viele „Lehren“ in der Kirche festgelegt werden, ein Grundmotiv (*De libero arbitrio* Ia 7; und oft). Daß hierin auch ein sehr berechtigtes Motiv enthalten ist, beseitigt nicht die Gefahr dessen, was ich bei Erasmus seinen Adogmatismus nenne. Der Ausdruck besagt nicht, daß Erasmus den Boden des Dogmas verlassen habe, er deutet eine Ausrichtung des Denkens an, bei der das „*sentire cum ecclesia*“ auf ein gefährliches Minimum reduziert ist; konsequent weiterentwickelt, hat es im 16., 17., besonders aber im 18. Jahrhundert zu wesentlichen dogmatischen Mangelerscheinungen geführt.

61) Vgl. dazu: Lortz in: „Europa und Christentum“ (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz Bd. 18 [Wiesbaden 1959] 71–193).

b. In der Entwicklung die Jahrhunderte hindurch gibt es nach den altchristlichen Konzilien in diesem Prozeß der Festlegung der Lehre zwei über alle anderen herausragende Erscheinungen, die uns unseres Themas wegen unmittelbar angehen, das Tridentinum und das Vaticanum; beide haben dem, was wir als „Einheit“ des Christentums befragen, eine präzisere und zugleich umfassendere Auslegung gegeben, als sie vorher allgemein anerkannt war. Entsprechend verblieb der Auslegungsfreiheit der Gläubigen nachher weniger Raum als vorher.

Wenn ich in diesem Zusammenhang von „Einengung“ spreche, so ist das Wort in jenem schon angedeuteten grundlegenden Sinn zu nehmen, in dem (1) jedes Wirklichkeitwerden eo ipso die Ausschaltung aller anderen vorher noch vorhandenen Realisationsmöglichkeiten bedeutet; in dem (2) diese Einengung für alle Lebewesen eine Daseinsbedingung, also ein Positivum darstellt. Die hier in Betracht kommenden definierenden Dekrete machen ohne weiteres klar, wie sehr die Festlegung eine Klärung und eine Vertiefung der Glaubensauffassung darstellt. Man muß sich aber (3) gleichfalls darüber klar sein, daß im Bereich des Geistigen und im Umkreis der Freiheit solches Positivum auch einen echten Verzicht verlangt. Aber gerade dieser Verzicht kann eine wirkliche Rettung werden⁶².

Kirchen- und dogmengeschichtlich kann man das reich illustriert anschauen, wenn man die Theologie des 14. und 15. Jahrhunderts mit den Definitionen des *Tridentinums* vergleicht. Die Freiheit des kirchlich nicht im ganzen verurteilten dogmatischen Ockham⁶³ und des entsprechenden Ockhamismus, die Freiheit des nach entgegengesetzten Seiten theologisch übertreibenden Kurialismus, die theologische Ungebundenheit in der freiheitlichen Atmosphäre der Renaissancekurie⁶⁴ waren nach dem Tridentinum nicht mehr möglich. Man kann das — ohne die Einengung zu übersehen — nur als großen Vorteil buchen; es war eine Lebensrettung. Denn mit dem Tridentinum wurde zu entscheidenden Teilen jene theologische Unklarheit beseitigt^{64a}, die eine der wichtigsten Vorbedingungen für die Blutleere war, die es ermöglichte, daß die Reformation sich durchsetzen konnte. Nach dem Tridentinum war es ungleich leichter, genau auszusagen, was katholische Lehre sei, als vorher. Und durch die Verkündigungen des Tridentinums wurde das, was in der katholischen Lehre wesentlich, und also religiös

62) Gerade diesen Verzicht hat Ockham, obwohl er das Dogma an sich festhielt, geistig-geistlich nicht geleistet.

63) Zwar wurde in Avignon ein Prozeß gegen ihn angestrengt, in dem sein theologisches Werk zensuriert wurde. Aber der Prozeß wurde nicht abgeschlossen und die Zensuren nicht veröffentlicht, formell also blieb er unverurteilt.

64) Vgl. hierzu das große Thema „Toleranz“ im kirchlichen Raum des 16. Jahrhunderts.

64a) Die Diskussion des Tridentinums, wie sie der mächtige Band 2 von A. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient* (Freiburg 1957) für die erste Periode meisterhaft schildert, lassen sowohl das Gewicht als auch die Verbreitung dieser Unklarheit, dieser Unsicherheit, ja Konfusion, eindringlich heraustreten.

nährend war, ganz anders tief in das Bewußtsein der Katholiken geprägt, als das vorher der Fall gewesen war.

Was sich übrigens durch die Feststellungen des Tridentinums tatsächlich an eigentlichen (also hemmenden) Einschränkungen ergab, geht entscheidend zu Lasten der Reformation. Ihre vereinseitigende Lehre verlangte die sorgsame und feste Umgrenzung des Ganzen, eine festere als vorher. Außerdem war die Reformation ein Kampf gegen die alte Kirche bis zur Existenzbedrohung. Die dadurch erzwungene Abwehrhaltung, das Mißtrauen gegen an sich berechnigte Anliegen, die in der Neuen Lehre bis zur häretischen Einseitigkeit übersteigert waren, und die entsprechend polemisch-apologetische Einstellung waren zunächst kaum zu vermeiden. Aber Notwendigkeiten besagen keineswegs nur Vorteil. In diesem Falle haben sie sich in den folgenden Jahrhunderten, zusammen mit Kleingläubigkeit, auch stark zum Nachteil der Kirche ausgewirkt.

Die weiter reichenden Definitionen des *Vaticanums*, für die das 16. Jahrhundert noch nicht genügend vorbereitet gewesen war, reiften heran durch einen vielschichtigen Prozeß lehramtlicher Äußerungen (in den verwickelten Gnadenstreitigkeiten) und theologischer Bemühung um den Begriff der Kirche, besonders des obersten Lehr- und Hirtenamtes. Sie wurden aber auch notwendig, weil herausgefordert durch den allgemeinen Ansturm der ungläubig gewordenen Kultur gegen die Kirche. Es ist von einer in der Geschichte seltenen Eindruckskraft, daß die lehramtlich gesicherte Zusammenfassung aller kirchlichen Gewalt in der einen Hand des Papstes zeitlich zusammenfällt mit der politischen Entmächtigung des Papsttums durch die Unterdrückung des Kirchenstaates. Angesichts der am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts auftretenden Gefahren für die Kirche gewinnt diese Entwicklung eine ungewöhnliche positive Bedeutung. Aber auch das nimmt wiederum keineswegs die Tatsache weg, daß nunmehr die Freiheit der Katholiken in der theologischen Diskussion, die der Bischöfe und Erzbischöfe keineswegs ausgeschlossen, geringer geworden war, als sie vordem war.

Die Ausprägung der Entscheidungen des *Vaticanums* im neuen *Codex Juris Canonici* hat die Zusammenfassung aller Gewalt in der Hand des Papstes weitergeführt. Daß das wiederum nicht geschehen konnte, ohne daß gewisse Freiheiten eingeeengt wurden, liegt in der Natur der Sache. Für die Bewertung bzw. für das Verständnis hängt hier Entscheidendes davon ab, ob man fähig ist, das Wesen der Wahrheitserkenntnis und ihrer Sicherung zu trennen von der vollen Ungebundenheit menschlichen Suchens. Für jeden selbständigen Denker ist die zuletzt genannte Einschränkung auch Verzicht. In gewissen Fragen und durch gewisse Tatbestände kann sie sogar zum Kreuz werden. Wenn er aber die Geschichte des Christentums dort überschaut, wo sie sich ohne lebendiges Lehramt (und ohne seine beschränkenden Eingriffe) entwickelte, stellt er leicht fest, daß jene völlige Freiheit oft und oft (und heute in einer ungeheuren Breite) Grundlagen der christlichen Lehre am Leben bedrohte und bedroht. Die der neutestamentlichen

Offenbarung wesenseigene Freiheit beseitigt ja keineswegs unsere strenge geistig-geistliche und moralische Verpflichtung gegenüber ihren Lehren und Geboten und also unsere Bindung durch sie. Wem entsprechend die Offenbarung mehr gilt als das noch so ernste Fragen an sich, wird erkennen, daß ein Preis für die Sicherheit gefordert werden muß. Zu hoch kann er nicht sein — allein den Gewissenszwang ausgenommen —, außer man stellt das Fragen über das Erreichen der Wahrheit. Dann aber verengt sich die Sinnmöglichkeit der Diskussion bis zu ihrer Verneinung⁶⁵.

Um hier eine befriedigende breite geistige Basis der Beurteilung zu gewinnen, muß man die Kraft und die Würde des Gesetzes der Form verstanden haben. Daß das heutige Denken dies so wenig vermag, rechtfertigt um so mehr einen Hinweis auf Hermann Hefeles Buch zu diesem Thema, einem der wesentlichen und noch längst nicht überholten Bücher dieses Jahrhunderts⁶⁶.

c. Natürlich trägt das Gefälle der angedeuteten Entwicklungen auch gewisse Gefahren in sich, die Gefahren eines jeden Zentralismus.

Aber gerade hier tut sich eine überraschende und befreiende Erkenntnis auf: diesen wesenhaften Zentralismus können wir um so echter und wirksamer (nämlich in seiner Reinheit) verteidigen, je offener wir seine Gefahren sehen und zugeben. Die Wahrheit hat nichts zu fürchten. Einerleiheit aber ist der intimste Gegensatz zur Einheit. Das gilt auch für die Kirche.

Hier wäre vieles zu bedenken. — Aber im Programm Pius' XI erschien in einer geradezu providentiellen Weise die Garantie dafür, daß in der Kirche jene natürlichen Kategorien des Wachstums, die Sicherung und Einengung zugleich bedeuten, durch andere Kräfte geschützt werden, die irgendwelche wesenhafte Einseitigkeit von der Kirche fernhalten. Und gerade jetzt, wo der Ring der dogmatischen Verfassung so sichernd geschlossen ist, kann die Kirche andererseits ohne Bedenken ihren Dienern und Kindern Freiheiten geben, die ohne jene Sicherung im Umkreis des Relativismus gefährlich wären. Sie kann das in jenem Wagemut, den Papst Pius XII besonders in den ersten Jahren seines Pontifikats so oft äußerte und forderte, und den er nicht lange vor seinem Tod mit der unter Umständen recht weittragenden Ernennung des orientalischen Kardinals Agagianian zum Propräfekten der Propaganda neu erwies. Dies um so mehr, als sich in der gesamten Kirchengeschichte (die frühesten Zeiten ausgenommen) keine Lage angeben läßt, in der der Klerus als Gesamtheit so sehr wie heute aus der Kirche heraus und für sie lebt oder zu leben sich bemüht.

65) Vgl. G. Lanczkowski, Toynbees Approach to Religion, in: Theol. Literaturzeitung 83 (1958) S. 427.

66) Hermann Hefele, Das Gesetz der Form. Briefe an Tote (Jena 1928).

8. Bedeutung der Theologie

In dieser lehramtlichen Festlegung der Verkündigung spielt die Theologie eine bedeutende Rolle. Wir trafen oben auf Newmans Auffassung, daß jedes Fragen nach dem „Wie“ eines Offenbarungsmysteriums irreligiös sei. Aber derselbe Newman wagt auch den Satz, jeder religiöse Mensch müsse in einem gewissen Sinne Theologe sein⁶⁷. Müßte man also Theologe sein, um in den Himmel zu kommen? Doch offenbar nicht. Trotzdem zwingt die Frage nach der Einheit der Lehre dazu, auf den engen Zusammenhang zwischen Offenbarung bzw. Lehre und Theologie zu achten. Ob man diese enge Verbindung bedauert oder erfreulich findet, Tatsache ist zunächst einmal, daß schon die Verkünder der Offenbarung in der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testaments sie zugleich deuteten, daß die Schriften des Neuen Testaments bereits Kontroversen über die Auslegung widerspiegeln (z. B. Rechtfertigung aus Glauben allein als ein *locus classicus* des heiligen Paulus gegenüber der ausdrücklichen Einschränkung bei Jakobus 2, 17: Glaube ohne Werke ist tot), daß insgesamt besonders bei Paulus und Johannes die Theologie in bedeutsamer Weise mit der Verkündigung verbunden ist.

Andererseits gehört ja wohl dies vor allem anderen zum Kern und Kennzeichen der Offenbarung, daß sie reine Verkündigung Gottes an die Menschen ist. Entsprechend gibt es solche reine Verkündigung auch in der kirchlichen Aussage. Diese Feststellung trägt weiter, als es vielleicht zunächst scheinen mag. Sie führt zu einer entscheidenden Frage wie dieser: wann liegt in einem Satz der Heiligen Schrift eine theologische Aussage im strikten Sinne vor? Oder zu dieser anderen: bedeutet ein gemeinsames Glaubensbekenntnis schon echte Einheit des Glaubens? Für Menschen oder auch für Gemeinschaften, die naiv und unreflektiert dasselbe Credo beten, in deren Denken also eine Interpretation dieses Credo noch nicht hineinwirkt, wird man die Frage bejahen müssen.

Indessen, da der Glaube an den Herrn Jesus Christus das Zentrum des christlichen Seins ist, kann man sagen, daß auch ein theologisch noch nicht durchdachtes und geklärtes, aber gemeinsames Bekenntnis an den einen Herrn ein entscheidendes Band der Einheit ist, oder sein kann. Es war das offenbar in den ersten Jahrhunderten sogar durch die Unklarheiten des Subordinationismus hindurch, bis Arius auftrat und ausdrücklich bestritt, daß Jesus Gott sei. Dann freilich hat die Dogmendefinierung dem Wortlaut des Bekenntnisses fortschreitend eine obligatorische Interpretierung gegeben. Man sieht ohne weiteres die Tragweite: wenn man die Kirchengeschichte ernst nimmt, kann die christliche Einheit heute nicht mehr damit gesichert werden, daß man sich mit der Aufklärung auf „denselben Gott“ und auf „denselben Herrn“ beruft; die Frage der Auslegung wird unumgänglich und entscheidet.

67) Schiffers a. a. O. 220 aus: Grammar of assent 121.

9. Reformation und Einheit

Und dies führt uns zurück zu der Problematik der Einheit, wie sie sich aus der Reformation ergab.

a. Als Grundposition vertritt die Reformation des 16. Jahrhunderts eine Anschauung, die durchaus verschieden ist von der oben nach Hanns Rückert vorgelegten, die auf dem Begriff der Konfession aufbaut. Eine formale Grundposition der Reformation liegt in ihrer dogmatischen Intoleranz. Die Reformatoren sind der Auffassung, daß die Schrift offenkundig nur *eine* Wahrheit und Lehre verkünden will und verkündet, so sehr eine, daß nicht einmal ein Ansatzpunkt zu einer relativistischen Deutung in ihr gefunden werden kann⁶⁸. In der Tat sind die „auflockernden“ Sätze, die wir oben mit Betonung zitierten (Joh 1; Mt 13, 20; Mk 40; Phil 1, 18), in der Heiligen Schrift eingebettet in jene „dogmatische Intoleranz“, die am einfachsten und härtesten (und immer wieder entscheidend klärend) Paulus in den beiden Sätzen 1 Kor 15, 14 und Gal 1, 8 formuliert: „Ist Christus nicht auferstanden, so ist töricht unser Glaube“; und „Selbst, wenn ein Engel vom Himmel käme, und verkündigte euch ein anderes Evangelium, *anathema sit!*“

Es ist hier nicht der Ort, die aufgestellte Behauptung für die Reformatoren im einzelnen zu belegen. Wir brauchen nicht zu übersehen, daß z. B. Luthers Exegese existentialistische — und das heißt ins Subjektivistische hinleitende — Ansätze enthält. Aber wenn man diese Ansätze für die Hauptsache erklärt und Luther wesentlich existentialistisch deutet, wie es heute versucht wird, wenn man sich wohl selbst (Bultmann) als den einzigen legitimen Vollstrecker der Reformation erklären möchte, dann muß man Luther kraß anders deuten, als er sich selbst verstand.

Sogar die widersprüchlichen Formulierungen, die sich auf ein und derselben Seite der Römerbriefvorlesung finden, also aus derselben Vorlesungsstunde (!) stammen, geben nicht das Recht, Luther zum existentialistischen Denker zu machen. Jedenfalls war seine dogmatische Intoleranz so ungebrochen⁶⁹, daß er Zwingli als Sohn des Teufels ebenso in die Hölle versetzte wie den Papst. Die erwähnten Ansätze gehören zu den Schwankungen in Luthers Denken, die aller-

68) Für die Vermittlungstheologen auf beiden Seiten, etwa Witzel, de Dominis, Cassander, Calixt, gilt diese Bestimmung natürlich nur in abgewandelter und abgeschwächter Weise. Auch Erasmus gehört mit seiner Unterbewertung der Dogmendefinierung und mit der Differenzierung zwischen Wesentlichem und Nichtwesentlichem im Heilsnotwendigen hierher, sein Einfluß ist bei allen Vermittlungstheologen zu spüren.

69) Ansätze zu einer Toleranz gibt es bei Luther insofern, als er die Erzwingung des Glaubens durch Gewalt ablehnt. Aber selbst in der Frage der Freihaltung der Lehrverkündigung und der kirchlichen Gemeinschaft von Gewalt ist die Linie nicht einheitlich durchgeführt. Nikolaus Paulus hat das bereits (nach eigenen früheren Untersuchungen) im Jahre 1911 ausführlich belegt (in: Protestantismus und Toleranz im 16. Jahrhundert, Freiburg 1911). Man sollte diese Feststellungen nicht so leicht übersehen.

dings für ihn so konstitutiv sind, daß es den einen Luther gar nicht gibt. Wer wird es unternehmen, die Harmonie zwischen Luthers Römerbriefvorlesung und der kleinen Galatervorlesung nachzuweisen? Aber das Thema ist auch für den reifen und den alten Luther gestellt. Leider fehlt immer noch die entsagungsvolle Arbeit, die das gesamte Material unvoreingenommen verhören würde, statt es von einem selbstgewählten Zentrum des „echten“ Luther aus einheitlich zu deuten.

b. Wir sind mit dieser Frage nicht von unserem Thema abgewichen. Denn die Frage nach Luthers Lehreinheit ist bedeutsam für die Bestimmung der Einheit des Protestantismus, die ihrerseits unser Anliegen natürlich ganz nahe angeht. Gibt es diese Einheit des Protestantismus? Das autonome Gewissen des modernen (liberalen) Protestantismus gehörte ursprünglich keineswegs zum Prinzip der Reformation.

Aber die von früh an sich tatsächlich vollziehende und sich bis heute fortsetzende Aufspaltung stellt die Frage, ob sie nicht mit innerer Konsequenz kommen mußte, und ob sie also, trotz allem, nicht in immer neuen Formen kommen werde. Dies bleibt eine Schicksalsfrage für die reformatorischen Kirchen. Ich sehe nicht, wie man der Schlußfolgerung von Loewenichs ausweichen könne, Luther sei wider seinen Willen Vater des Liberalismus geworden⁷⁰. Und es ist ja auch nicht an dem, daß der Aufspaltung im protestantischen Raum heute endgültig ein Riegel vorgeschoben sei. Leider nicht. Trotz der bewundernswerten Selbstbesinnung des Luthertums und der reformierten Theologie. Thesen der modernsten evangelischen Exegese und die Bultmannschen Positionen insgesamt (trotz ihres tief christlichen Anliegens) sind alarmierende Zeichen ratloser Unsicherheit.

c. Trotzdem ist zu sagen, daß wir Katholiken es uns in diesem Punkt wohl meist zu leicht gemacht haben. Wir richteten unsere Aufmerksamkeit gern etwas einseitig auf die Aufspaltung des Protestantismus und nahmen sie zum Anlaß, etwas überschnell den Blick vom gemeinsamen reformatorischen Besitz, und sogar von seinem positiven Inhalt überhaupt, fortzuwenden.

Gewiß, selbst C. de Vogel, die in einem wichtigen Kapitel ihres Konversionsbuches den Katholiken nachdrücklich ins Gewissen redet, die Einheit im Protestantismus nicht zu übersehen, gibt die Schwierigkeit zu, diese Einheit nachzuweisen⁷¹. Andererseits betont sie mit Recht das Gemeinsame. Bei jenen Kirchen

70) W. v. Loewenich, *Der moderne Katholizismus* (Witten 1956) 121.

71) C. de Vogel, *Du Protestantisme orthodoxe à l'Eglise Catholique* (Paris 1956) 290 ff. Das Kapitel illustriert in eindrucksvoller Weise, was ein Konvertit sein soll: „ein evangelischer Christ, der entdeckt hat, daß der kostbarste Inhalt seines bisherigen Lebens, das Evangelium, nur an *einer* Stelle ganz zu finden ist, in der katholischen Kirche, der also nichts preisgibt, sondern mitbringt und gewinnt.“ Lortz, *Die Reformation als religiöses Anliegen heute* (Trier 1948) 11.

und Denominationen, die im Weltkirchenrat zu Faith and Order gehören, ist dies Gemeinsame ja durch nichts Geringeres garantiert als durch das gemeinsame Bekenntnis zu „Jesus Christus, Gott und Erlöser der Welt“. Die andere daneben stehende Bindung durch das „Evangelium nach dem Verständnis der Reformation“ gibt zwar mehr Raum für Verschiedenheiten des Glaubens, spricht aber doch noch gewichtig Gemeinsames nachdrücklich aus. Auch weist de Vogel mit Recht auf den für das Christentum mit entscheidenden Raum jenseits der Theologie, das praktisch-religiöse Leben, hin: im Leben aus dem Schriftwort, im täglichen Lesen des lebendigen Wortes der Bibel kennen die verschiedenen Gruppen der Protestanten „nur *ein* Evangelium, nur eine Heilsökonomie, die ihnen von ihrer Kirche gepredigt wird“⁷².

Grundbedingung ist allerdings die Voraussetzung, die auch wir für die Umgrenzung des Kreises unseres Gesprächspartners annehmen, daß nämlich der liberale Protestantismus ausgeschlossen wird⁷³. Freilich fragen wir mit vielen unserer evangelischen Freunde, ob dieser (theoretisch oder praktisch) liberale Protestantismus nicht die Majorität der heutigen Protestanten stelle. Auch darf man wohl die reformatorische Verantwortung für die evangelischen Sekten nicht so schnell beiseite schieben, wie de Vogel es tut.

Anderseits wäre es wiederum Unrecht, den heutigen liberalen Protestantismus nur christlich negativ zu bewerten; er hat sich gegenüber der liberalen protestantischen Theologie der Jahrhundertwende erheblich gewandelt. Mag diese Wandlung eine logische Inkonsistenz darstellen — wie ich glaube —, das Glaubensbekenntnis zu Jesus Christus als dem Herrn und „Erlöser“ ist in ihm stark geworden; wir erkennen das erfreut an; wir bauen es in die Analyse ein.

Die Grundgefahr des reformatorischen Christentums ist damit allerdings nicht beseitigt. Wenn wir auch versuchen, die evangelische Gemeinsamkeit voll zu sehen, bleibt doch andererseits (selbst innerhalb der positiv bekenntnisgebundenen reformatorischen Kirchen und Gemeinschaften) die dem reformatorischen Christentum von der Wurzel her eingebundene Zwiespältigkeit als große Last; das gemeinsame Bekenntnis in einer Reihe von Schriften von stark verschiedener Provenienz und stark uneinheitlicher innerer Prägung zu besitzen, die nicht von einem lebendigen Lehramt bindend ausgelegt werden, deren Deutung also doch letztlich dem jeweiligen Erklärer ausgeliefert ist und damit den Charakter des unbedingt Verpflichtenden verliert. Die Unklarheit über das, was man im evangelischen Raum Lehramt nennen kann, hängt hiermit zusammen. Hier ist eine Ungewißheit über das, was verpflichtende Lehre ist, grundgelegt, die sehr weit reicht. In der konkreten Haltung stoßen wir eigentlich nur auf *eine* Grenze, die aber eine schwere Inkonsistenz darstellt und stärker als alles andere die Zwie-

72) de Vogel, a. a. O. 290, siehe auch oben S. 472.

73) a. a. O. 291.

spältigkeit der Grundposition (*scriptura sola* ohne unfehlbares lebendiges Lehramt) offenbart: so gut wie jede These darf in der evangelischen Theologie vertreten werden, so gut wie alles darf innerhalb des reformatorischen Raumes in Zweifel gezogen werden, sogar die wahre Gottheit Christi oder die Tatsache seiner Auferstehung — nur eines darf nicht gesagt werden, daß in Mt 16, 18 und den dazu gehörigen Stellen der Primat Petri und seiner Nachfolger ausgesagt sei⁷⁴.

Trotz dieser Feststellung bleibt noch ein anderer Aspekt, der zugunsten des christlichen Besitzes der reformatorischen Gemeinschaften und ihrer „Einheit“ spricht. Man lernt ihn erkennen und in seiner Bedeutung wägen, wenn man die Aufmerksamkeit auf jene geheimnisvolle Paradoxie richtet, in der sich die Person des Herrn im reformatorischen Raum in vielfältiger Weise als wirkmächtig erwies: (1) Der Protestantismus hat immer, wenn auch manchmal in sehr zusammengeschrunpfter Gemeinschaft, eine orthodoxe Form mit Kirche, Bekenntnis und Sakramenten bewahrt; — oder er hat (2) dieses Positive wieder errungen; (3) eben-heute ist diese Tendenz selbst in dogmenfreien Denominationen lebendig, wo der Protestantismus vielfältig nach strengerer Ordnung und festerem Bekenntnis sucht.

Und (4) ist in diese Analyse einzusetzen das neue Erwachen des dem Christentum notwendigen Begriffs der Einheit und des Verlangens, sie zu verwirklichen. Was in dieser Beziehung in der evangelisch-anglikanischen ökumenischen Bewegung unter dem Weltkirchenrat sich vollzieht, ist ein positiv kirchengeschichtlicher Vorgang ersten Ranges; auf alle Fälle stehen wir vor der mächtigen Demonstration einer innerchristlichen Kraft der Vereinheitlichung innerhalb und trotz aller (nahezu tödlichen) Zerrissenheit. Es bedeutet viel, wenn so ausdrücklich die Trennung in der Christenheit als Sünde und Verbrechen bezeichnet wird. Es ist etwas Großes, wenn so ganz und gar verschiedene Denominationen zusammenstehen und sich um des einen Herrn willen ertragen wollen. Zwar, der Begriff „Einheit“ ist in der ökumenischen Bewegung von einer vielfältigen, niederdrückenden Verworrenheit. Aber doch ist in ihr Forderung und Sehnsucht nach jenem noch nicht mit Inhalt gefüllten Ideal der Einheit eine Realität. Sie sollte um so ernster genommen werden, als die Bedeutung solcher zunächst eigentlich nur formalen Grundhaltungen ganz allgemein für alles geistige Wachsen groß ist. Sie läßt sich am Wahrheitsbegriff und an der notwendigen Abwehr des Relativismus illustrieren. Der vielfältig aufgespaltenen Christenheit wird es, soweit menschliches Verstehen reicht, nie gelingen, sich zu einer inhaltlich festgelegten einheitlichen Wahrheit zusammenzufinden. Und doch, welche Hilfe könnte der heutigen geistigen und allgemeinen kulturellen Unsicherheit dadurch zufließen, daß auch nur die Frage nach der Möglichkeit, dem Nutzen und dann der Not-

74) Vgl. hierzu den Fall des evangelisch-lutherischen Pfarrers *Richard Baumann*. (R. Baumann, Prozeß um den Papst, Tübingen 1958).

wendigkeit *einer einzigen* Wahrheit ins Bewußtsein der Menschen eingeprägt würde, und die nötige Sehnsucht nach diesem Ziel wachsen würde. —

Noch ein Element muß mit ins Auge gefaßt werden, wenn man das, was evangelisch-reformatorische Einheit ist oder sein kann, bestimmen will.

Alle großen Gegensätze im Bereich des Geisteswissenschaftlichen haben letztlich ihren eigentlich tragenden Grund nicht in verschiedenen Einzelerkenntnissen oder Einzelaussagen (obschon natürlich solche in der Sphäre des Bewußtseins den Ausgangspunkt bilden), sie gehen vielmehr zurück auf verschiedene *Arten* des Denkens.

Die Verschiedenheit von katholischem und reformatorischem Glauben und theologischem Denken kann durch eine Menge einzelner Unterscheidungslehren gekennzeichnet werden. Man kann die Verschiedenheit auch an den Grundprinzipien illustrieren, etwa den dem Material- und Formalprinzip der Reformation (Bibel allein; Glaube allein); damit ist dann sozusagen materialiter eine letzte Basis erreicht.

Aber noch tiefer reichen Frage und Antwort nach der *Art* des Denkens, durch die auch diese beiden Prinzipien gewonnen wurden. Ich möchte sagen, daß im Verhältnis „reformatorisch-katholisch“ das Reformatorische sich kennzeichnet als ein spiritualistisches Denken gegenüber dem gemäßigten Realismus katholischer Denkart.

Wohlgemerkt, ich behaupte nicht, daß der Protestantismus, und in ihm besonders das Luthertum, reiner Spiritualismus sei. Es wurde schon angemerkt, daß ontologisches (und damit katholisches) Denken in Luther stärker ist, als man meist annimmt. Aber entscheidend spiritualistische Ansätze gehören zu seinem Wesen. Der Katholizismus betont das objektiv Seiende, er gewährt neben dem Unsichtbaren und Geistigen viel stärker als der Protestantismus dem Sichtbaren, dem Benennbaren, der Institution ihr Recht. Das kann man ebenso am Begriff des Glaubens und der Rechtfertigung wie an dem der Kirche und der Sakramente sowie ihrer kirchlichen Anwendung illustrieren. Und eben diese spiritualistische Denkart stellt eine wichtige, verbindende Kraft im Protestantismus dar; sie muß als solche eingeschätzt werden.

Als Gesamtergebnis dieses Abschnittes stellen wir also fest, daß dem Protestantismus trotz seiner bedrohlichen Aufspaltung eine wichtige innere Einheit eignet.

IV. Zusammenfassung

1. Die Einheit des Christentums oder ihre Wiederherstellung hängt, wie wir meinten, eng zusammen mit der Vorstellung, die die Christen von der Wahrheit haben. Wie wir das Problem der Einheit auch stellen, immer erscheint als ausschlaggebend, daß ein objektiver Bestand an Erkenntnissen oder Bekenntnissen

fest angenommen werde. Es genügt nicht, im Bereich des Aktualen und Persönlichen eine stärkere Verbindung oder Vertiefung anzustreben, so verdienstlich, so unentbehrlich das auch ist. Gewiß darf die innere Problematik, die der theologischen Fixierung eigen ist, nicht unterschätzt werden. Der Geheimnischarakter der Offenbarung mahnt uns immer wieder, der Grenze bewußt zu bleiben, die ihrer rationalen Durchleuchtung gesetzt ist. Wenn man zu energisch nach der theoretischen Formel fragt, die die verschiedenen Gegebenheiten der Offenbarung in sich und in ihrem Zusammenhang untereinander erfassen und klären könnte, kann jene Problematik sich zu einer nicht geringen Gefahr auswachsen. Sie kann aber vermieden werden. Es ist ja keineswegs so, daß die Theologie der Hochscholastik, geschweige denn ihre schwächeren Nachkommen der Barockzeit und des 19./20. Jahrhunderts, die vorscholastische Theologie in dem Sinn überholt hätten, daß diese unnütz geworden wäre. St. Bernhard hat uns theologisch noch etwas zu sagen. Und die theologische Methode der Heiligen Schrift — wenn man den Ausdruck Methode hier einmal gelten lassen will — ist noch immer gültig; das einfache (nicht theoretisch verarbeitete) Aussagen der *verschiedenen* Mitteilungen der Offenbarung über einen bestimmten Gegenstand, so daß dieser von diesen verschiedenen Aspekten her positiv beschrieben wird, bleibt nicht nur die Grundlage alles theologischen Durchdringens, sie besitzt ihren Wert in sich. Es ist der Wert der sich selbst erklärenden Schrift — so weit sie sich selbst erklärt⁷⁵. Von hier aus kann die eigentliche theologische Verarbeitung (die theoretisch-abstrakte) in gewissem Sinn als von geringerer Wichtigkeit erscheinen. Im Bereich der Lehre könnte man vielleicht zur Not sogar für ein zentrales Stück wie die Eucharistie in einem bestimmten Sinn *Friedrich Delekat*⁷⁶ zustimmen, daß nämlich das, was er unter „theologischer Auffassung“ des Abendmahls versteht, von sekundärer Bedeutung sei. Die Erklärung des „Wie“ ist in der Tat nicht so entscheidend wie das Bekenntnis zum „Sein“. Aber eben daran ist jede Aussage zu messen, und nur insofern kann jene „theologische Auffassung“ von sekundärer Bedeutung sein, als sie das Wesentliche des Abendmahls bewahrt, d. h. wenn die wirkliche Gegenwart von Leib und Blut Jesu Christi als strikte Voraussetzung jeder Aussage, also als „die Wahrheit“ stehen bleibt. Wenn diese eine Wahrheit durch eine neue Deutung aus einer neuen Situation heraus verletzt wird, ist die angebliche Vertiefung nicht mehr als eine relativistische Illusion. Wenn „mir von niemand anderem der Sinn des Lebens . . . verbindlich beantwortet werden kann“⁷⁷, so ist das, zu Ende gedacht, die Leugnung der Offenbarung; das Objektive versinkt, die Fundamente sind zerstört.

Wenn jemand sagt: „Von der Wahrheit kann man sich gefangen nehmen lassen, aber man darf sie nicht dazu mißbrauchen, einen anderen zu verhaften“⁷⁸, so ist das wirklich schön formuliert. Nur darf es nicht bedeuten, daß die Wahrheit

75) S. oben S. 478.

76) Sonntagsblatt (Hannover 1956) Nr. 11, S. 27.

ihre Festigkeit preisgibt. Sie darf nicht Mittel der Verhaftung werden, weil sie nie ohne die Liebe sein darf und das Gewissen des anderen achten muß. Wohl aber bindet und verpflichtet die Wahrheit aus sich selbst heraus im Gewissen. Sie gibt sich selbst auf, wenn sie nicht fordert, anerkannt zu werden. Das wieder kann sie nur, wenn sie nur eine ist, und zwar *ist*.

Ich kann freilich die Wahrheit weder fix und fertig von irgendwoher übernehmen, noch sie einfach „haben“. Alle Wahrheitsfindung ist Wahrheitsverwirklichung, im Christentum der besseren inneren Gerechtigkeit erst recht. Aber in einem echten Sinne kann das Gewissen nur von einem objektiv Gültigen überwunden werden, weil alles andere letztlich seinem eigenen Urteil unterworfen bzw. dieses eigene Urteil selber ist. Das Gesetz aber, das ich mir selber gab, kann ich auch aufheben.

2. Für viele evangelische Christen und evangelische Kirchen sind die Hemmungen, einer Auffassung von der Einheit des Christentums beizustimmen, wie sie hier beschrieben wurde, sehr stark. Das Gesagte beweist es. Ich möchte noch auf folgendes eigens hinweisen.

a. Weiter oben wurde auf den engen Zusammenhang hingewiesen, der zwischen der evangelischen Theologie und der jeweils modernen geistigen Situation besteht. Nun geht es heute für einen großen Teil der noch einigermaßen Denkenden — nicht am wenigsten unter den Jüngeren — beinahe gar nicht mehr um die Feststellung des Grundsätzlichen (im Sinn unantastbarer erster Prinzipien) und des Objektiven. Daß nach unserer Überzeugung die Wiedergewinnung des Objektiven Voraussetzung für eine umfassende Erneuerung ist, braucht hier nicht wiederholt zu werden. Aber das, was man die Situationsbedingtheit nennt, hat doch eine solche Mächtigkeit im allgemeinen Bewußtsein (und Wünschen) erlangt, daß auch die Glaubensverkündigung ihr tatsächlich in höherem Grade Rechnung tragen muß als bisher; wir müssen stärker aus der Situation des Bedrängten heraus denken und mit mehr Verständnis für seine Lage die Offenbarung aussprechen. Wenn die katholische Fassung des Wahrheitsbegriffs, seine Verkündigung und seine praktische Verwaltung so oft radikaler oder gar empörter, auch überheblicher Ablehnung begegnet, sind wir aufgerufen, auch nach den Mängeln der eigenen Art zu fragen. Wir haben im Vorstehenden in verschiedener Art Ansätze zu einer Antwort zu geben versucht.

b. Andere Hemmungen liegen und reichen tiefer. Die Anerkennung einer objektiven einzigen Wahrheit führt in unentrinnbarer Konsequenz zur dogmatischen Intoleranz, zu der sich auch die Reformation bekannte. Müßten nicht evangelische Christen, die zu dieser harten Exklusivität der Reformation zurückkehren, konsequenterweise diese Intoleranz gegenüber allen anderen reformatorischen

77) W. Walz, Liberalismus – überholt oder unerreicht? in: Zeitwende 27, (Hamburg 1956) 160.
78) ebd.

Denominationen in Anspruch nehmen, ebenso wie gegenüber der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche? Das aber wäre für die meisten von ihnen eine unerträgliche Verengung und die Verurteilung wesentlicher Teile der Entwicklung, welche die reformatorischen Auffassungen bisher durchmachten. Dahinter taucht wieder⁷⁹ jene Schicksalsfrage der Reformation auf: *führte* nicht die Verwerfung des lebendigen unfehlbaren Lehramtes mit Notwendigkeit die Spaltungen innerhalb des reformatorischen Christentums herbei? Aber diese Gedanken, zu Ende geführt, bedeuten eine Existenzbedrohung des reformatorischen Christentums; es ist leicht einzusehen, daß es sich bewußt und unbewußt gegen diese Bedrohung wehrt.

c. Andererseits stellt uns die ökumenische Bewegung wie das Gespräch zwischen den Konfessionen vor die Frage, ob eine Einheit der Christenheit nur utopischer Traum ist. Wer dieser Auffassung nicht ist, wer also die Zurückgewinnung einer wirklichen Einheit für sachlich möglich hält, muß nach den Möglichkeiten der Verwirklichung einer Annäherung suchen.

In der Reformation haben Menschen rund 1500 Jahre nach der Entstehung des Christentums Wesentliches der bisherigen Tradition als Fehlentwicklung im krassen Sinn des Antichristlichen verworfen. Wir wissen einigermaßen, wie viel christlicher Eifer an dieser Beurteilung beteiligt war. Aber die damals verkündete neue Konzeption wurde nicht von Aposteln verkündet, wie es bei jener für alles Spätere entscheidenden Gestaltung im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter der Fall war. Die Reformatoren nahmen für sich keinen direkten außergewöhnlichen Auftrag Gottes in Anspruch⁸⁰.

Das aber eröffnet die Möglichkeit, an jenes von Menschen verursachte reformatorische Geschehen⁸¹ die Frage zu stellen, ob es von seinen eigenen Voraussetzungen aus seinen Auftrag rein eingelöst habe. Je mehr wir heute wissen, daß die Reformation nicht nur Spaltung und Verlust war, je besser wir erkennen, daß auch bei einer Bejahung der eben formulierten Frage das Recht des *religiösen*, des eigentlichen reformatorischen Anliegens, keineswegs einfach geleugnet wäre, vielmehr in seiner Realisierung geschützt würde, um so mehr darf wohl auch ein einzelner Katholik jene Frage formulieren; er darf hoffen, daß der evangelische Christ sie sich nicht einfach als ungehörig verbittet.

Die Frage der Einheit des Protestantismus führt letztlich zurück auf die Frage, ob das, was man das „Reformatorische“ nennen darf, eine echte Einheit im

79) Vgl. oben S. 469 f.

80) Das Sendungsbewußtsein der Reformatoren wird hiermit nicht geleugnet. Mit diesem Bewußtsein verträgt sich, daß sich Luther in gewissem (nicht aber im strikten) Sinne für inspiriert hielt (oben S. 498). Hierher gehörige Äußerungen in der Literatur (auch bei Congar, *Vraie et fausse réforme* [Paris 1950], S. 511 ff) bedürfen einer genauen Umgrenzung durch planmäßige Untersuchung des gesamten Materials. Das gilt auch noch nach Holl (Luther, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* [Tübingen 1932] 381–419, bes. 392 f, 405 ff).

81) S. oben S. 469 f.

Sinne des Neu-Entstandenen ist, oder ob es eine Umwandlung früherer Motive sei. Meines Erachtens muß die Antwort berücksichtigen, daß im geistigen Werden (natürlich innerhalb eines und desselben Milieus) dieses „aut-aut“ keine Geltung hat. Die reformatorische Erkenntnis ist in gewissem Sinne sicher ein Neues; sie ist aber nachweislich auch Gestaltwandel früherer Motive. Es ist eine gefährliche Methode, das Neue als *die* Mitte *a priori* bestimmen zu wollen. Eine nüchtern entgegennehmende materielle Erhebung aller Motive und Motivwandlungen ausschließlich in Konfrontierung mit dem früheren Denken kann allein eine genügende Unterlage bieten, in wissenschaftlich einwandfreier Weise die echte Mitte — soweit sie vorhanden sein mag — zu bestimmen.

Übrigens, wie man auch hier antworten möge, über dies alles hinweg besteht heute auf evangelischer Seite jenes starke Verlangen nach der Einheit der Christen, von der wir sprachen und die man auch innerhalb der Ökumene als zum Wesen des Christentums gehörig bezeichnet. Kann diese Einheit Zuständlichkeiten und Lehren umfassen, die Widersprüchliches aussagen? Kann aber das sich ausschließende Widersprüchliche ausgeschaltet werden, es sei denn, man bekennt sich zur These von der einen objektiven Wahrheit?

Und wieder ein anderes: wir wissen heute, trotz der Trennung, und in ihr, daß das Gemeinsame der getrennten Christenheit in eine größere Tiefe reicht, als früher angenommen wurde. In der Frage der Rechtfertigung erreicht die Wandlung der Erkenntnis bereits den Grad des Entscheidenden.

3. Können wir auf dem Boden solcher Voraussetzungen etwas tun für die Vertiefung der Einheit, wo sie besteht, oder für ihre Wiedergewinnung, wo sie verloren ging?

Wir sprachen des öfteren von der ausschlaggebenden Bedeutung der Theologie innerhalb der evangelischen Kirchen. Entsprechend wird in der kontroverstheologischen Diskussion seit einiger Zeit die katholische Anerkennung etwa Luthers als eines *homo religiosus* zwar akzeptiert, aber als nicht entscheidend klassifiziert. Hier deuten sich letzte Gegensätzlichkeiten an. Sollte sich nicht gerade die Gegnerin der „Hure Vernunft“ auch hier ernstlich ihre ureigene Frage vorlegen, ob nicht doch das von Jesus Christus gewirkte Religiöse, der Glaube, diesseits der theologischen Formulierung seines Wesens, das Wichtigere, das Entscheidende sei? Niemand wird natürlich eine verneinende Antwort geben; das aber verpflichtet zu den entsprechenden Konsequenzen.

Das wichtige Buch „Katholische Reformation“⁸² des lutherischen Kreises „Die Sammlung“, mit dem wir uns in einem weiteren Beitrag noch beschäftigen wollen, erstrebt die Einheit durch die Ausweitung des „Allein“ zum umfassenden

82) Hrsg. v. M. Lackmann, H. Asmussen, E. Finke, W. Lehmann, R. Baumann, Stuttgart 1958.

„Katholischen“⁸³. Meines Erachtens ist hier eine Einsicht ausgesprochen, in der der Weg zu einer Auflockerung unserer Trennungsnöte angebahnt ist. Denn hier wird eine Möglichkeit der Verständigung aufgewiesen, in der keinem der Partner etwas genommen, wohl aber etwas gegeben würde. In jenem Motiv der „Sammlung“ liegt zuinnerst die Einsicht, daß das entscheidende religiöse Anliegen der Reformation, noch besser *das* reformatorische Anliegen, nämlich das zentral-religiöse („nichts Heilsdienliches außer in und durch die dem Sünder frei geschenkte Gnade Gottes“) ein katholisches war, und daß nur tatsächliche Vereinseitigung und Ausklammerung dies vom umfassend Katholischen abspaltete. Schon Bernhard von Clairvaux und Thomas von Aquin kennen das „*sola fide*“⁸⁴.

Es wäre viel gewonnen, wenn die Katholiken die katholische Idee der Einheit im Sinne dieser Meister der monastischen Theologie und der nur in dauernder Bejahung des Unerforschbaren ratiozinierenden echten Scholastik ausweiteten; wenn andererseits die evangelische Christenheit verstehen würde, daß gemäß dem Evangelium nach dem Willen Christi, das „Christus allein“ bedeutet „Christus und die Kirche“. Das scheint durchaus möglich. Denn in diesem Falle bedeutet das „und“ keine Addition zweier gleichwertiger Größen; es handelt sich auch nicht um eine unzulässige Erhöhung des Menschlichen. Das erste Gebot bleibt voll gewahrt.

83) Vgl. bes. den Beitrag v. M. Lackmann „Ruf der evgl. Christenheit zur katholischen Erfüllung“, a. a. O. 81–132.

84) Bernhard von Clairvaux, Sermon in f. Ann. B. M. V. 1,3 (PL 183, 384), Sermon in Nat. B. M. V. (Mab. I, 2, 2140 – *De Aqueductu*), wo allerdings „*gratia*“ steht (*Nimirum sola est gratia, qua salvamur*), das aber offenkundig keinen Platz läßt für einen menschlichen Eigenwert. Thomas v. Aquin, Sup. Epist. ad Rom. Cap. III Lect. IV, 317: *arbitramur nos Apostoli, veritatem a Christo edocti, hominem quemcumque, sive Judaeum sive Gentilem, iustificari per fidem. Et hoc sine operibus legis.* – Hans Küng, dessen Buch, Rechtfertigung – Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung (Einsiedeln 1957), sich *ex professo* mit der Frage beschäftigt, schreibt S. 244: „Die Formel gehört durchaus zur katholischen Tradition. Schon Bellarmin (*De iustificatione* II, 25) hat das gesehen, und er zitiert für die „reformatorische“ Formel: Origenes, Hilarius, Basilius, Chrysostomus, Augustinus, Cyrillus Alexandrinus und vor allem Ambrosiaster und Bernhard.“ Für Thomas fügt er noch eine besonders deutliche Stelle bei, aus der Exegese von 1 Tim 1, 8: „*Data est lex, ut cognoscatur peccatum; quia nisi lex diceret, non concupisces, concupiscentiam nesciebam* (Rom 7, 7); *quod dicitur in decalogo. Non est ergo in eis spes iustificationis, sed in sola fide...*“

ÖKUMENISCHE BEWEGUNG UND PROBLEME DER EVANGELISCHEN THEOLOGIE

Von Eduard Stakemeier

Im Verlag Vandenhoeck und Ruprecht (Göttingen 1957) erschien die deutsche Übersetzung des von der inzwischen verstorbenen Ruth Rouse und Stephen Charles Neill herausgegebenen Standardwerkes *Geschichte der ökumenischen Bewegung (1517–1948)*. Der erste Teil (Bd. I) handelt einleitend über „Spaltung und Streben nach Einheit vor der Reformation“, um dann in 8 von verschiedenen Verfassern mit großer Sorgfalt erarbeiteten und vorbildlich aufeinander abgestimmten Kapiteln ökumenische Bestrebungen von 1517 bis 1618 (J. Th. McNeill), im 17. und 18. Jahrhundert auf dem europäischen Festland (M. Schmidt), in Großbritannien zu derselben Zeit (N. Sykes), die orthodoxen Kirchen und die ökumenische Bewegung (G. Florowski), Christliche Einheit im Amerika des 19. Jahrhunderts (Don H. Yoder), Kirchliche Einigungsbestrebungen im 19. Jahrhundert (H. R. Turner Brandreth), Freie Vereinigungen und die Wandlungen des ökumenischen Klimas (R. Rouse) und die ökumenische Bedeutung der Missionsbewegung der 1910 nach Edinburgh einberufenen Weltmissionskonferenz zu behandeln, die als „ökumenische Wasserscheide“ und als Ausgangspunkt der modernen ökumenischen Bewegung gilt sowie des 1921 gegründeten Internationalen Missionsrates (Kenneth Scott Latourette).

Das vorliegende Werk wurde zwar vom Ökumenischen Rat der Kirchen sowie vom Ökumenischen Institut in Bossey bei Genf unterstützt und gefördert, gilt aber nicht als deren offizielle Publikation. Die Aufgabe, die sich der von Professor Keller in Zürich gebildete Redaktionsausschuß gesetzt hatte, wollte die Geschichte der Bemühungen um die Zusammenarbeit von Christen verschiedener Konfessionen, um die Zusammenarbeit verschiedener Kirchen, um die Wiedervereinigung getrennter Kirchen und um die Wiederherstellung der Einheit der ganzen Christenheit behandeln. Als Ausgangspunkt der geschichtlichen Darstellung wurde das Jahr 1517 gewählt und die früheren Spaltungen und Einigungsbestrebungen wurden in einer 35 Seiten umfassenden Einleitung kurz skizziert. Der Endpunkt der Darstellung sollte das Jahr 1948 mit der ersten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen sein, aber die weiteren Entwicklungen bis 1954 werden darüber hinaus kurz nachgewiesen oder doch angedeutet.

Da man nicht eine Enzyklopädie der ökumenischen Bewegung, sondern eine übersichtliche und lesbare Geschichte der ökumenischen Ereignisse in viereinhalb Jahrhunderten geben wollte, mußte man eine knappe, gedrängte Darstellung wählen. Für Einzelstudien sei auf die vollständige Bibliographie hingewiesen, die dem 2. Bande beigegeben ist, sowie auf die Anmerkungen mit ihren Quellen- und Literaturhinweisen. Da für einige Einzelfragen der ökumenischen Geschichte

noch keine genauen Arbeiten vorliegen, hat die Genfer Zentrale des Ökumenischen Rates eine Liste der noch ausstehenden Themen vorbereitet, die Doktoranten oder Forschern zur Verfügung steht.

Die Ereignisse von 1910 bis 1948 nehmen das letzte Kapitel des ersten und alle 8 Kapitel des zweiten Bandes ein, sind also ins Einzelne gehend und mit reicher Dokumentation dargestellt; während die Zeit von 1517—1910 zwar auf Grund breiter Information und mit ehrlichem Bemühen um ein sachliches Urteil — ein Vorzug des ganzen Werkes —, aber mehr „im Umriß dargestellt“ werden. Der zweite Teil (Bd. 2) behandelt: Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung (Tissington Tatlow), die Vereinigungs- und Wiedervereinigungspläne von 1910 bis 1948 (St. Ch. Neill), die Bewegungen für Internationale Freundschaftsarbeit und für „Praktisches Christentum“ von 1910 bis 1925 (Nils Karlström) und von 1925 bis 1948 (Nils Ehrenström), andere Seiten der ökumenischen Bewegung (Ruth Rouse), die Ostkirchen und die ökumenische Bewegung im 20. Jahrhundert (N. Zernow), die römisch-katholische Kirche und die ökumenische Bewegung 1910—1948 (Oliver Stratford Tomkins), die Entstehung des Ökumenischen Rates der Kirchen (W. A. Visser 't Hooft) und einen Epilog von St. Ch. Neill.

Allen Verfassern wird man gern zugeben, daß sie sich ehrlich um ein sachliches und vorurteilsloses Urteil bemühen; sie wollen einfach darstellen, wie es gewesen ist. Dabei läßt es sich nicht vermeiden, daß sie einen bestimmten Begriff der kirchlichen Einheit voraussetzen, der wiederum in einem ganz bestimmten Kirchenbegriff wurzelt. Diese ekklesiologischen Voraussetzungen beeinflussen die Darstellung manchmal in einer Weise, denen der katholische Christ nicht oder nur mit Einschränkungen und Vorbehalten zustimmen wird. Dies zeigt sich bereits sehr deutlich in der Einleitung. Auf Einzelheiten soll bei Besprechung des 2. Bandes eingegangen werden.

Die Herausgeber der „Geschichte der ökumenischen Bewegung“ haben angeregt, daß über einzelne Epochen noch eingehendere, die Einzelheiten darstellende und auswertende Arbeiten geschrieben werden möchten. Eine solche Arbeit legt uns Friedrich Wilhelm Kantzenbach vor in seinem Werk: *Das Ringen um die Einheit der Kirche im Jahrhundert der Reformation. Vertreter, Quellen und Motive des „ökumenischen“ Gedankens von Erasmus von Rotterdam bis Georg Calixt.* (Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk 1957, 260 S.) Es handelt sich um eine für die gegenwärtigen interkonfessionellen Gespräche sehr bedeutsame Untersuchung über die an Unionsversuchen und Unionstendenzen so reiche Periode des 16. Jahrhunderts, in der die tragische Glaubensspaltung entstand und sich verfestigte. In einer Neuauflage wäre auch Kardinal Cajetan heranzuziehen, z. B. mit seiner Schrift *De fide et operibus* von 1532. Die theologischen Ausgangspunkte der Kontroversen ließen sich noch deutlicher hervorheben, wenn z. B. der erasmische Traditionsbegriff dem Tridentinischen gegenübergestellt würde. K.

spricht mit Recht von dem Irrtum vieler Theologen beider Konfessionen, die meinten, daß die Reformation eine einfache „Restaurationsbewegung“ sei: „Die Rechtfertigungslehre und die auf Christus allein zentrierte und interpretierte Heilige Schrift scheiden die reformatorische Bewegung von der ganzen Geschichte der römischen Kirche“ (S. 17). K. weiß auch die positive, der Besinnung auf die Einheit der Kirche und ihrer Tradition dienende Bedeutung der Polemiker „wie Emser oder Cochläus“ zu würdigen.

Eine Frucht der ökumenischen Bewegung ist auch das aufsehenerregende Werk des reformierten Theologen Jean-Louis Leuba *Institution und Ereignis. Gemeinsamkeiten und Unterschiede der beiden Arten von Gottes Wirken nach dem Neuen Testament* (Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1957, 144 S.), das zuerst (1950) in Neuchâtel in der Schweiz unter dem Titel „L'institution et l'événement“ erschien. Leuba sagt einleitend, es sei auf der Ökumenischen Weltkonferenz in Amsterdam offenkundig geworden, daß das heikelste theologische Problem für die Wiedervereinigung der Kirchen in dem Lehrgegensatz bestehe zwischen dem „katholischen“ und dem „protestantischen“ Prinzip, den er wie folgt charakterisiert: „Die ‚katholische‘ Überzeugung bezieht die Kontinuität der Kirche ein, ihren institutionellen Charakter und die vielfältigen Folgeerscheinungen daraus: sakramentales Verständnis des Amtes, Hochschätzung der Tradition, Behauptung der Apostolischen Sukzession . . . Die protestantische Überzeugung betont demgegenüber die Freiheit des Heiligen Geistes, das ständig neue Eingreifen, durch das Gott mittels seines Wortes seine Kirche richtet, ermahnt, stützt, erquickt und tröstet, das allgemeine Priestertum und den charismatischen Charakter aller Ämter“ (7). Leuba findet die beiden Prinzipien bereits im NT und bemerkt, daß beispielsweise jene „historische“ Theorie, die das Vorangehen des charismatischen Apostolats vor dem institutionellen oder der charismatischen Kirche vor der institutionellen mehr Schwierigkeiten aufwirft als löst. Es gebe im NT einen christologischen Dualismus, der durch die „institutionellen“ und die „spirituellen“ Titel gekennzeichnet werde, sodann einen Dualismus im Apostolat, dessen Grundpfeiler vom institutionellen Apostolat der Zwölf und dem charismatischen des Paulus gebildet werden, und schließlich einen ekklesiologischen Dualismus. „Wenn man den kanonischen Charakter des NT anerkennt, dann wird man auch anerkennen, daß dem grundlegenden kirchlichen Dualismus, den er für die Kirche der Apostel bezeugt, ein analoger Dualismus in der nachapostolischen Kirche entspricht“ (131). Leuba sieht in seinem Werk eine exegetische, näherhin eine bibeltheologische Arbeit, es sei eine vordringliche Aufgabe, die gebieterische Forderung des Zeugnisses des NT näherhin zu entfalten. Die heutige Christenheit beginne zu ahnen, daß die beiden genannten Prinzipien „einander ergänzen und nicht ausschließen“. — Der katholische Leser wird sich hüten müssen, bestimmte Termini vorschnell im römisch-katholischen Sinn zu verstehen; er wird manchmal den Eindruck des Konstruierten haben und Vorbehalte machen, aber hier ist ein Markstein innerhalb der Theo-

logie der in der „Ökumene“ zusammengeschlossenen evangelischen Christenheit, in der neben dem Zug zum „Ökumenismus“ eine starke Tendenz zum „Konfessionalismus“ erwacht ist. Damit erhält die katholischerseits durch J. A. Möhler begonnene konfessionskundliche Behandlung der Bekenntnisschriften neue Bedeutung. In neuer Auflage erschienen Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. (Herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930. 3. verbesserte Auflage, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1956). Die vorliegende dritte Auflage bietet eine mit äußerster Sorgfalt kritisch revidierte Textgestalt mit reichen Quellenhinweisen und zuverlässig informierenden historischen Einleitungen (Entstehungsgeschichte, Textgestalt, Abschriften, Drucklegungen). Die Auffindung neuer Handschriften hatte schon in der 2. Auflage eine gründliche Revision des Textes der Confessio Augustana ermöglicht, für die 3. Auflage erfolgte eine nochmalige sorgfältige Überprüfung aller Texte.

Eine systematische Interpretation dieser Bekenntnisschriften erschien nach dem Tode Friedrich Brunstads († am 2. 11. 1944) nach den Kollegmanuskripten des Verstorbenen: Friedrich Brunstad: *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften* (Gütersloh, Bertelsmann-Verlag 1951). Br. will aus den Bekenntnisschriften die Lehre der lutherischen Kirche eruieren, in der Lehrgestalt die „Lehrintention“, den „Sinn und Geist“ dieser Schriften betrachten. Er faßt dieselben als ein Lehrganzes, dessen grundlegendes und ordnendes Prinzip die Confessio Augustana ist. Darum analysiert er nicht die einzelnen Schriften, sondern faßt ihre Gesamtlehre systematisch in der Anordnung der C. A. zusammen. So entsteht eine Art lutherischer Dogmatik, eine Präzisierung des Lehrgehaltes bis zur Konkordienformel, bei der die Weiterentwicklung zur heutigen lutherischen Dogmatik in ihrer Richtung gezeigt oder angedeutet wird.

In die Fragestellungen der heutigen evangelischen Theologie führt uns Albert Brandenburg mit seiner Schrift *Hauptprobleme der evangelischen Theologie. Katholisch-konfessionskundliche Einführung*. (Paderborn, Verlag Bonifaciusdruckerei 1957, Konfessionskundliche Schriften des Johann Adam Möhler-Instituts, Nr. 2).

Diese Untersuchung ist die erweiterte Fassung eines Referates des Verfassers bei der Eröffnung des Johann Adam Möhler-Instituts zu Paderborn. Sie gibt nicht nur eine Übersicht, sondern dringt zu den Ursprüngen, Prinzipien, Motiven und Zielen der evangelischen Theologie der Gegenwart vor. Dies geschieht ganz im Geiste Möhlers, der das Unterscheidende herausstellte, um damit zu einem sachlichen, nicht verzerrten Verständnis der anderen zu kommen und solide Grundlagen für Gespräch und Kontroverse zu legen. Br. gibt eine das Wesentliche heraushebende Überschau über den Zustand der evangelischen Theologie um die Jahrhundertwende und würdigt mit großer Offenheit den „Durchbruch zu Neuem“ in der dialektischen Theologie und in der Barmer theologischen Erklä-

rung von 1934. Dann wendet er sich zwei Problemkreisen zu, die mitten in die Problematik der heutigen theologischen Situation hineinführen: die Christologie in der Auffassung Luthers und Barths sowie das Problem von Glaube und Geschichte, über das Br. bereits eine eindringliche Studie in: *Theologie und Glaube* 44/1955 vorgelegt hat. Von der Behandlung dieser Probleme aus fällt Licht auf das Ringen um das Eigene des Sakraments, des Institutionellen, der Kirche bei manchen Lutheranern bis hin zur unverbindlichen religiösen Existenzdeutung ohne das Kerygma der Apostel bei den liberalen Schweizern wie Buri. — Eine vorzügliche Einführung, die die entscheidenden Ansatzpunkte eines heutigen kontroverstheologischen Gespräches klar hervorhebt.

Br. hat mit Nachdruck auf die Bedeutung Karl Barths für die Erneuerung der evangelischen Theologie hingewiesen. Dem Studium des Riesenwerkes der „Kirchlichen Dogmatik“ Barths stellen sich so große Schwierigkeiten entgegen, daß Otto Weber ein Desiderat erfüllte mit seinem Buch *Karl Barths Kirchliche Dogmatik. Ein einführender Bericht zu den Bänden I, 1 bis IV, 2* (3. Auflage, Neukirchen, Kreis Moers, Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1957). Diese Einführung folgt den Grundlinien der „Kirchlichen Dogmatik“ und wählt die Form des Berichtes, um trotz der unvermeidbaren Abkürzungen Barths eigene Konzeption kräftig hervortreten zu lassen. Barth selbst hat im Januar 1950 zur 1. Auflage von Webers Werk ein Geleitwort geschrieben, in dem er seinen Dank ausspricht, daß O. Weber die „Kirchliche Dogmatik“ so gut verstanden habe, daß er nicht nur über das Ganze sachgemäß Auskunft gebe, sondern auch andere zum Verstehen anleite und eine „Landkarte des schon so weit gewordenen Gebietes der ‚Kirchlichen Dogmatik‘“ gebe, eine Art Compendium aus der großen Summa. Behutsam weist W. auf Barths eigenwillige Anordnung des Stoffes und auf seine abweichenden Sondermeinungen hin. W. bietet die ersten Ansätze zu einer Kritik, wie sie bei Berkouwer vollzogen wird.

Brandenburg hat in dem Abschnitt „Barths Christuslehre“ sich mit der Prädestinationslehre Barths und ihren Folgerungen in einer Weise auseinandergesetzt, der man nur zustimmen kann. Er erwähnt dabei auch die Ergebnisse der Arbeit von G. C. Berkouwer, *Der Triumph der Gnade in der Theologie Karl Barths* (Neukirchen, Kreis Moers, Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins 1957). Der erste Teil dieses Werkes bietet eine Analyse der Theologie Karl Barths, dessen Kirchliche Dogmatik heute bereits 7843 Seiten umfaßt. Diese Analyse untersucht auch Barths früheste Konzeptionen, deren konsequente Entfaltung in der „Kirchlichen Dogmatik“ vorliege. Die „Theologie der Krisis“ sei eine Vorform der Theologie des Triumphes der Gnade. Wenn man die Ergebnisse der Untersuchungen Urs von Balthasars berücksichtigt, wird man nicht eine einfache gradlinige Fortentwicklung des einen Hauptmotivs, sondern auch andere verschiedenartige Tendenzen bei Barth wirksam sehen. Berkouwer sieht auch im zweiten Teil, bei der Beurteilung der Theologie Barths, nur die eine

Grundtendenz des Triumphes der Gnade. Er sieht sehr richtig das Problematische und zeigt einzelne gefährdete Anschauungen auf: die unbiblische „Ontik des Nichtigen“ (S. 227); die Auffassung der Sünde als ontologischer Unmöglichkeit, die schwer zu vermeidende Apokatastasislehre, die Barth zwar ablehnt, an deren „Rand“ er jedoch gerät (S. 274); das Problem der Geschichtlichkeit, die von P. Althaus bereits nachgewiesene „Epochenlosigkeit“ der Barth'schen Theologie, die Dämonologie, das fragwürdige Verhältnis von universaler Erwählung und menschlicher Entscheidung für den Glauben und das Heil. In Barths Versöhnungslehre wirke eine Tendenz zum Theopaschitismus (S. 279). Was Barth zum Thema „Gesetz und Evangelium“ sagt, ist eine Weiterbildung des kalvinischen Erbes vom Apriori des Gnadentriumphes aus: Das Gesetz verliert seinen anklagenden Charakter und wird geradezu „eine Form des Evangeliums genannt“ (S. 299 — im konträren Gegensatz zur lutherischen Auffassung des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium). Was Barth über die Zukunft des Menschen aussage, verdränge die eschatologischen Perspektiven des NT (S. 321). Seine Aussagen über den Tod offenbarten die Problematik der Barth'schen Exegese, die von seinem theologischen Prinzip her auswähle und interpretiere. Trotz dieser recht einschneidenden Bedenken möchte Berkouwer als reformierter Theologe, ausgehend vom Prinzip der *gratia sola*, Barths Grundkonzeption vom Triumph der Gnade nicht abschwächen, jedoch die in der Bibel bezeugten Zusammenhänge respektiert wissen, in denen sich dieser Triumph vollzieht (S. 361). — Für das Kapitel „Der Triumph der Gnade in der Antithese zu Rom“ müßte das Buch von Hans Küng, *„Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung“* (Einsiedeln 1957) herangezogen werden, in welchem die katholische Gnaden- und Rechtfertigungslehre in einer vertieften Weise, im Zusammenhang mit der Gesamttradition interpretiert und mit Barths Lehre verglichen wird. Aus dieser im Ganzen durchaus richtigen Interpretation des Tridentinum ergeben sich bedeutsame Korrekturen für die von Berkouwer vorgelegte Interpretation. — Bei der Behandlung von Barths *analogia*-Lehre (S. 171–176) wären der Beitrag von G. Söhngen „Analogie entis in analogia fidei“, in: *Antwort* (Zürich 1956) S. 266–271 und die Auseinandersetzung W. Kricks mit dem bedeutsamen Werk Urs von Balthasars über Barths Theologie (ebda, S. 272–286: *Analogia fidei* oder *analogia entis*?) in einer Neuauflage des Werkes von Berkouwer auszuwerten.

In seiner oben erwähnten Arbeit hat A. Brandenburg auch jenes andere brennende Problem der evangelischen Theologie der Gegenwart in seinen Voraussetzungen und Zusammenhängen beleuchtet, das sich an den Namen Bultmanns knüpft. René Marlé veröffentlichte eine eingehende Studie, deren Übersetzung ins Deutsche vorbereitet wird: *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament*. (Paris VI: Aubier. Ed. Montaigne, 1956). Marlé behandelt die Stellung Bultmanns in der protestantischen Theologie der Gegenwart, das Verhältnis des NT zum Mythos, die existentielle Interpretation, „Glaube und Philosophie“ und

zeigt, wie B. den Glauben als ein eschatologisches Phänomen auffaßt, der ein dialektisches Weltverhältnis einschließt und nie Zustand oder Besitz einer Qualität sein kann, daß vielmehr die Existenz des Glaubenden nach B. stets in der Spannung zwischen Vergangenheit und Zukunft, zwischen Indikativ und Imperativ steht. Die Kritik an B. wird zur Kritik an Luthers Rechtfertigungslehre, deren Konsequenzen B. weiter entwickelt habe: 1. Die Lehre von der radikalen Verderbnis des Menschen durch die Erbsünde fußt auf einer unzulässigen Isolierung einzelner Paulus- und Augustinusstellen, bei B. überdies auf seiner Kritik am NT und seiner Ignorierung des NT. 2. Das durch B.'s existenzialphilosophische Voraussetzungen bedingte einseitige Verständnis des menschlichen Seins als eines zeitlich-geschichtlichen verkennet, daß der Mensch Imago Dei ist und zerreißt den Zusammenhang zwischen Schöpfung und Erlösung. 3. Die Lehre von der forensischen Rechtfertigung will B. positiv verstehen als eine Erneuerung der Existenz. Dies gelinge nicht infolge der Verkennung der realen Änderung des menschlichen Seins und der Außerachtlassung der Wirkung des Heiligen Geistes. — B. selbst betont, daß Marlé „den Gegensatz zwischen der katholischen und protestantischen Rechtfertigungslehre klar erkennen läßt“ und meint, daß er „zur Klärung der gegenwärtigen Lage der Theologie Wesentliches beitragen kann“ (R. Bultmann, In eigener Sache, in: Theol. Literaturzeitung 82 (1957).

Kurt Aland schuf ein brauchbares *Hilfsbuch zum Lutherstudium*. (Bearbeitet in Verbindung mit Ernst Otto Reichert und Gerhard Jordan. Gütersloh, Bertelsmann Verlag 1957. Diese in mühevoller jahrelanger sorgfältiger Arbeit erzielte Hilfsbuch wird dem Benutzer das Auffinden jeder von ihm gesuchten Lutherschrift ohne großen Zeitaufwand möglich machen und es ihm darüber hinaus ermöglichen, jede in der Lutherliteratur angegebene Stelle in der ihm jeweils zur Verfügung stehenden Lutherausgabe ohne einen Marsch zur Bibliothek festzustellen. Darum bietet das Hilfsbuch im 1. Teil eine alphabetische Ordnung der Lutherschriften mit ihrer Stellenangabe in den verschiedenen Ausgaben. Ebenfalls alphabetisch geordnet werden die wichtigsten Stichworte aus den Lutherschriften in diesem 1. Teil herangezogen, so daß der Benutzer die Möglichkeit hat, die Herkunft ihm unbekannter Lutherzitate aus den angeführten Schriften zu ermitteln. Im 2. Teil folgt der „Schlüssel zu den Lutherausgaben“, in dem die gebräuchlichsten Ausgaben gegenübergestellt werden. Der 3. Teil bringt ein genaues chronologisches Verzeichnis der Schriften Luthers von 1501–1546. Ein sehr wertvolles Hilfsmittel, das schon lange gewünscht wurde.

Eine geistes- und theologiegeschichtliche Epoche behandelt Wolfgang Philipp, *Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1957, Forschungen zur Systematischen Theologie und Religionsphilosophie). Philipp gibt eine von den bisherigen Deutungen sehr verschiedene Erklärung, die in der Aufklärung weit mehr als „Rationalismus“ nachweist. Er unterscheidet zwei verschiedenartige geistige Bewegungen in der

Aufklärung, von denen die eine aus der vom Kopernikanischen Umsturz stark beeinflussten Barockphilosophie herkommt und im Rationalismus, homo-mensura-Eudämonismus und im Materialismus endet. Die andere Bewegung wird zur „Physikotheologie“, welche die Loslösung vom antiken Weltbild vollzieht und sowohl dem Pietismus wie auch der lutherischen Orthodoxie nahestand. Die „destruktiven Ideen unserer Gegenwart — Nihilismus, Existentialismus, Materialismus, Skeptizismus, Individualismus — werden in der heutigen protestantischen Welt aus der Aufklärung mit ihrer rational-individualistisch-autonomen Struktur abgeleitet“. W. Philipp meint, es hätte längst auffallen müssen, daß die römisch-katholische Theologie „die gleichen destruktiven Ideen mit gleicher Sicherheit nicht aus der Aufklärung, sondern aus der Reformation“ ableite, obwohl nach herkömmlicher protestantischer Auffassung keine größeren Gegensätze denkbar seien als Aufklärung und Reformation. Die geschichtliche Bestandaufnahme beweise, daß die genannten destruktiven Ideologien „weder in der Reformation des 16. Jahrhunderts noch in der Aufklärung des 18. Jahrhunderts als den beiden Randzonen des Barock entspringen, sondern in diesem 17. Jahrhundert selbst entstehen, und zwar in Aktualisierung und Radikalisierung hellenistischer Philosopheme (Skeptizismus, Materialismus, Pantheismus, Atomismus usw.) durch den kopernikanischen Schock. Die historische Schuldfrage angesichts der destruktiven Ideologien belaste das gegenseitige Verhältnis der Konfessionen, indem sie von der katholischen Theologie der reformatorischen „Glaubensspaltung“ und von der protestantischen Seite aus einer durch die Gegenreformation bedingten Aufklärung zugeschrieben würden. „Die Anerkennung der Tatsache, daß die Ideologien genetisch von der kosmologischen Katastrophe des 17. Jahrhunderts nicht zu lösen sind, würde eine wesentliche Entspannung bedeuten“ (182).

Das Wagnis einer einbändigen Konfessionskunde in Selbstdarstellungen unternahm Dr. Helmut Lamparter in seinem übersichtlich orientierenden Werk *Und ihr Netz zerriß. Die Großkirchen in Selbstdarstellungen* (Stuttgart, Quell-Verlag der Evang. Gesellschaft, 1957), für das er eine Anzahl hervorragender Mitarbeiter gewonnen hat: P. Laurentius Klein, OSB, Abtei St. Matthias, Trier, für die Darstellung der römisch-katholischen Kirche; Professor Leo Zander, Boulogne sur Seine, für die orthodoxe Kirche, deren Ekklesiologie Zander im Anschluß an die Theorie A. Chomjakoffs erklärt, indem er „die Möglichkeit eines rechtlich organisierten Lehramtes“ verneint; Bischof D. Stephen Neil, London, für die anglikanischen Kirchen; Professor Dr. Ernst Kinder, Münster, für die Lutherische Kirche; Professor Dr. Paul Jacobs, Münster, für die reformierte Kirche; Professor DDr. Joachim Beckmann, Düsseldorf, für die unierten evangelischen Kirchen. Präsident DDr. Heinz Brunotte, Hannover-Herrenhausen, behandelt im Schlußkapitel die Entstehung und Verfassung, das kirchliche Leben und die gesamtkirchlichen Aufgaben sowie die Zukunftsprobleme der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD). Bei der EKD handelt es sich nicht um eine

Konfessionskirche oder um eine Denomination, sondern um die Organisation fast des gesamten deutschen Protestantismus auf territorialer Grundlage mit fast 42 Millionen Christen. — Die einzelnen Beiträge wollen sachlich informieren. Auch da, wo sie sich von anderen Anschauungen distanzieren, vermeiden sie kontroverstheologische Erörterungen. Dies gilt noch mehr von dem mit großer Liebe zur Einheit aller Christen geschriebenen Vorwort, das freilich auf dem Hintergrund einer von der katholischen verschiedenen Ekklesiologie geschrieben ist.

DIE LITURGISCHE ERNEUERUNG IM PROTESTANTISMUS ALS PROBLEM DER VERHEISSUNG

Von Gottfried Hoffmann

Ein Bericht über die liturgische Erneuerung im Protestantismus darf sich nicht auf die gegenwärtig vorgelegten gottesdienstlichen Ordnungen beschränken, sondern muß eine Reihe von Fragen einbeziehen, die sich mit der Vorlage dieser Ordnungen ohne weiteres ergeben. Haben einmal die neuen liturgischen Ordnungen angesichts des Mangels an Autorität im protestantischen Raum überhaupt Aussicht, sich durchzusetzen? Das ist keine müßige Frage, ist doch die Tatsache synodaler Beschlüsse noch keineswegs als Gewähr dafür anzusehen, daß diese auch von den Gemeinden angenommen werden. — Ist weiter der liturgische Aufbruch im heutigen Protestantismus zugleich Anzeichen einer mit der liturgischen Erneuerung konform gehenden dogmatischen Neubesinnung? Auch diese Frage ist nicht grundlos gestellt, spiegelt doch hier die vorweisbare liturgische Ordnung durchaus nicht immer den entsprechenden dogmatischen Substanzgehalt wider. — Schließlich mangelte unserem Interesse für die protestantische Liturgik der rechte missionarische Aspekt, wollten wir damit nicht die Frage verbinden, ob wir von der protestantischen Reform des Gottesdienstes ein wachsendes Verständnis für die sakramentale Wirklichkeit der katholischen Kirche zu erwarten haben und — falls das zu bejahen wäre — welche Verantwortung damit der katholischen Liturgik im Sinne der Vorbildlichkeit unausweislich auferlegt ist.

Das geschichtliche Werden der liturgischen Erneuerung im Protestantismus

Um die vorstehenden Fragen beantworten und damit zugleich die liturgische Erneuerung im Protestantismus beurteilen zu können, müssen wir uns zunächst einen Überblick über das geschichtliche Werden der liturgischen Erneuerung wie über ihre bisherigen Ergebnisse im Bereich der verfaßten Landeskirchen verschaffen.

Die genetischen Wurzeln der liturgischen Erneuerung

An erster Stelle nenne ich den theologischen Umbruch nach dem ersten Weltkrieg und den dadurch hervorgerufenen Wiedergewinn des Offenbarungscharakters des Heilsgeschehens. Hier handelt es sich zunächst um einen Prozeß der *Negation* des Bestehenden, nämlich um die Zerschlagung des theologischen Liberalismus und des sogenannten Kulturprotestantismus durch die aus den Erschütterungen

des ersten Weltkrieges hervorgegangene dialektische Theologie. Da ist vor allem der reformierte Theologe *Karl Barth* zu nennen, der im ersten Stadium seines Wirkens das Bild der damals gleichsam von der Welt aufgesogenen Kirche mit gewaltigen Hammerschlägen zertrümmerte. Barth machte die liberale Theologie dieser Zeit verantwortlich für die jeder legitimen theologischen Erkenntnis widersprechende Haltung des Menschen, der in anmaßender und eitler Selbstbeispielung seine „religiöse Innerlichkeit“ pflegte, für jene bürgerlich-spießige Frömmigkeit, die aus dem Gott, der über allen Kräften thront, sozusagen einen Bedienten für die eigenen Wünsche gemacht hatte. Ebenso rücksichtslos räumt Barth auf mit dem Kulturprotestantismus einer optimistischen und naiven Diesseitigkeit, die von einem religiös verbrämten Fortschritt und einer wachsenden Menschheitsveredelung träumte, und das Gebot aller Gebote in der Maxime erfüllt glaubte: „Tue recht und scheue niemand.“ Dieser ganz „von unten“, d. h. vom Menschen entworfenen religiösen Konzeption gegenüber stellt Barth wieder den „ganz anderen“ Gott der Offenbarung, den Gott, der dem Menschen im *mysterium tremendum* begegnet und dem gegenüber wir uns der gänzlichen Nichtigkeit alles Irdischen immer wieder erschreckend bewußt werden. Barth zieht die Linie dieses Gedankens bis zu äußerster Schärfe aus; denn er will mit seiner „Theologie der Krisis“ den religiösen Optimismus seiner Zeit so entscheidend treffen, daß dem Menschen nur noch die Möglichkeit bleibt, sich dem *Dunkel* einer Offenbarung zu stellen, die sich innerhalb der Geschichte in keiner Weise aufhellt und darum die dialektische und paradoxe Aussage über Gott als die diesem Offenbarungscharakter gemäße erkennen läßt und die wiederum den Blick des Menschen aus dieser Situation heraus ganz von selbst auf das *Kreuz* als die *spes nostra unica* richtet, auf das Wort von der Versöhnung, das dort — und eben *nur* dort — ein für alle Mal von Gott gesprochen wurde. Ohne auf die radikale und im einzelnen gewiß fragwürdige Konzeption Barths in diesem Stadium seines Wirkens näher einzugehen, muß doch anerkannt werden, daß er durch sein gewaltsames Aufreißen des Ackers die Theologie seiner Zeit wieder funktionstüchtig und fruchtbar gemacht hat. Sie wurde durch seinen militanten Anstoß von der anmaßenden Überheblichkeit befreit, die denkend nur um sich selbst kreiste und die eigene Erkenntnis zum alleinigen Kriterium des Glaubens machte. Sie wurde dadurch wieder instand gesetzt, sich dem souveränen Wirken Gottes in seiner unsere Existenz bestimmenden und über uns verfügenden Weise aufzuschließen. Es bedarf schließlich keines Hinweises, daß erst dadurch wieder das Fundament für eine *Liturgie* gelegt wurde, in der der Mensch nicht *sich* und sein Innenleben feiert, in der er nicht sein religiöses Bewußtsein im Sinne Schleiermachers „zur Darstellung“ bringt, sondern die der Mensch wieder im strengen Sinne als *opus Dei* begeht, als opfernde Anbetung und Hingabe vor dem in Wort und Sakrament gegenwärtigen Gott.

Als zweite Wurzel der liturgischen Erneuerung nenne ich das Erwachen eines legitimen Kirchenbewußtseins auf der Ebene der kontinentalen und ökumeni-

schen Theologie. Die unmittelbare Folge des geschilderten theologischen Umbruchs war eine Wendung zur Kirche im Verständnis göttlicher Stiftung „von oben her“, eine im Raum der protestantischen Theologie bisher durchaus nicht selbstverständliche Interpretation. Ich weiß nicht, in welchem Maße man auf katholischer Seite verfolgt hat, wie sehr etwa seit den zwanziger Jahren die evangelische Christenheit nach jener sichtbaren Gestalt einer lebhaften Kirche zu verlangen begann, wie sie unser katholischer Glaube im Begriff des *Corpus Christi* faßt und erfährt. Man hatte protestantischerseits in diesen Jahren immer klarer erkannt, daß Kirche nicht gleichbedeutend mit dem spontanen Zusammenschluß christgläubig gewordener Menschen im Sinne des amerikanischen Kongregationalismus ist, daß sie also nicht mit einem Erzeugnis soziologischer Ordnung verwechselt werden darf, so wie gleichgesinnte Menschen einen Verein gründen und ihm dann den Körperschaftscharakter öffentlichen Rechts zulegen lassen. Es ist eine wahrhaft ökumenisch zu wertende Tatsache, daß in der genannten Zeit die Stimmen evangelischer und katholischer Theologen sich wie in einem Chor zum Lobpreis des Mysteriums der Kirche zusammenfanden, die, von Gott gestiftet, uns als der geheimnisvolle Leib Christi umfängt und sammelt zum *Volke Gottes*. Denken wir an *Romano Guardini* mit seinem Wort vom „Erwachen der Kirche in den Seelen“. Und die tiefe Erkenntnis des evangelischen Märtyrers Dietrich *Bonhoeffer* „Christus ist heute unter uns *als Kirche da*“ nimmt das Wort *Leos des Großen* wieder auf: „Das an Christus einst Sichtbare ist in die Mysterien eingegangen.“

Besonders bewegend, ja erschütternd, ist die Wendung protestantischer Theologie zur Kirche innerhalb der ökumenischen Bewegung des Weltprotestantismus deutlich geworden. Die im „Weltrat der Kirchen“ zusammengefaßten protestantischen Kirchengemeinschaften haben in ergreifender Weise in den letzten Jahren immer wieder ihre schwere Schuld an der Zerreißung des Leibes Christi bekannt. Sie haben durch den Mund ihrer führenden Kirchenmänner der Befürchtung Ausdruck gegeben, die evangelische Christenheit könne die ihr von Gott gegebene Zeit versäumen, sie könne im Mühen um die wiederzugewinnende Einheit zu spät kommen und wegen der „Schande ihrer Zertrennung“ von Gott verworfen werden. Auch hier bedarf es keines Hinweises, wie dieses „Erwachen der Kirche in den Seelen“ den positiven Aufbau des kirchlichen Lebens, nicht zuletzt auch des *Gottesdienstes* förderte. Die Überwindung der menschlichen Selbstmächtigkeit und des eigenbrötlerischen Individualismus ließ die evangelische Christenheit sich wieder im besten Sinne des Wortes als „Gemeinde“ verstehen — nun nicht mehr im atomistischen Sinne als Summe religiöser Individuen, sondern als Gliedschaft am Leibe des Herrn, die sich im Gottesdienst verwirklicht. Das in den Weltkriegen erfahrene Bewußtsein der „schlethinnigen Abhängigkeit von Gott“ (Schleiermacher) führte den evangelischen Christen wieder anbetend und ehrfürchtig vor das Angesicht der göttlichen Majestät und ließ ihn inmitten einer zerstörten Welt nach der heiligen Speise fragen, die uns Kraft zu

schenken vermag, wie einst einem Elias auf dem Wüstenwege bis zum Berge Gottes.

Die Auswirkungen dieser Wendung zur Kirche kann man gegenwärtig an einer weitgreifenden Neuorientierung der exegetischen und systematischen Forschung ablesen, womit eine weitere Wurzel der liturgischen Erneuerung genannt wäre.

An erster Stelle wäre hier die Abkehr von einem rationalistischen Spiritualismus und die Hinwendung zu einer schöpferbezogenen Ontologie zu nennen. Man kann diesen Wandel auch so ausdrücken, daß man mit der ökumenischen Terminologie von der „inkarnatorischen Struktur“ der gegenwärtigen protestantischen Theologie spricht, insofern sie nämlich die Inkarnation Christi nicht mehr im verengten historizistischen Sinn als ein Faktum der Vergangenheit wertet, sondern im Sinne einer dynamischen, die irdische Zeit übergreifenden Auffassung als eine unser Leben *hic et nunc* betreffende Mächtigkeit erkennt. Das schließt zum ersten jene häretische Überbewertung der göttlichen Natur Christi zuungunsten seiner heiligen Menschheit aus, wie sie etwa in der für protestantisches Denken typischen Formel *finitum non est capax infiniti* ausgedrückt ist, die damit nicht zuletzt eine positive Wertung der Sakramente als *signa praeibentes*, d. h. als wirklich reale Gnadenmittel, immer wieder erschwert hatte. Das öffnet damit zugleich ein neues Verständnis für den Gedanken, daß die Fleischwerdung des Gottessohnes zugleich die *consecratio mundi* — die Hineinnahme der Schöpfung in die Erlösung anzeigt, womit einem einseitigen, leib- und gestaltfeindlichen Spiritualismus die Absage erteilt war. Hier ist an erster Stelle der frühere Oldenburger Bischof *Wilhelm Stählin* zu nennen, der vor allem in seinem Buch „Vom göttlichen Geheimnis“¹ sich zu dem Gedanken bekannte, daß sich in der Kirche gewissermaßen die Inkarnation fortsetze. Er sieht den Charakter der Kirche als Mysterium darin gegeben, daß uns in ihr das Göttliche in irdisch-leibhafter Gestalt begegnet. Stählin führt das Versagen der protestantischen Theologie in der Vergangenheit weiter darauf zurück, daß sie je länger je mehr das Dogma von der Trinität in der Fülle seiner Aussage übersehen und verkannt hätte. Die „Nähte“ zwischen den Glaubensartikeln hätten sich gelockert; so sei der Artikel von der Erlösung durch Christus sowohl von dem Artikel von der Schöpfung als auch von dem Artikel vom Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche gelöst worden. Man habe die Soteriologie zu einseitig auf das Heil des *Menschen* als isolierter Person beschränkt und sich damit um ein vollgültiges Verständnis der Hineinnahme der gesamten Schöpfung in die Erlösung, wie auch einer leibhaften, sichtbaren Kirche auf Erden gebracht. Die liturgischen Formen, in denen auch die *außermenschlichen* Kreaturen wie Wasser, Brot, Wein, Blumen, Lichter, Farben, Raum und Zeit in das kultische Handeln einbezogen wurden, hätten zu geringe Beachtung erfahren. — Neuerdings wird im Zusammenhang dieser inkarnatorisch ausgerichteten Theologie von prote-

1) Verlag Stauda, Kassel 1936.

stantischer Seite in steigendem Maße auch der Name *Karl Barths* wieder genannt, der sich im zweiten Stadium seines theologischen Wirkens (wie auch sein katholischer Kritiker Urs von Balthasar feststellt) einer schöpferbezogenen Theologie zugewandt habe, die er vom Wunder der Menschwerdung Christi herleitet, so wenn er etwa die Väterlehre unterstreicht, die in Christus die ganze menschliche Natur repräsentiert sieht. Indessen sollte Barths bis heute festgehaltene, schroffe Ablehnung einer *analogia entis*, wie sein offensichtlich spiritualistisches Verständnis des Begriffes „sakramental“ die positive protestantische Theologie davor warnen, sich in diesem Zusammenhang allzu sehr auf ihn zu berufen. Dagegen hat die theologisch von Barth herkommende Alpirsbacher Bewegung unter ihrem Leiter *Friedrich Buchholz* Barths Ansatz zu einem inkarnatorischen Verständnis der Theologie in eindeutiger Weise entwickelt. Zwar leugnet Buchholz mit Recht eine Transparenz der Form „an sich“, es gebe keine Form, die als solche ohne weiteres befähigt sei, Göttliches wiederzugeben. Aber um der unlösbaren „Reziprozität von Geist und Gestalt“ (R. A. Schröder) willen sei auch keine Form von der Wiedergabe des Göttlichen prinzipiell ausgeschlossen. Wer „Form“ und „Sinn“ auseinanderreiße, stehe nicht zuletzt in Gefahr, die Inkarnation falsch zu verstehen, da die Formel des Chalcedonense, die von den beiden Naturen Christi das „unvermischt“ und „unzertrennt“ behauptet, auch auf den mystischen Leib des Herrn und die Gesetze des liturgischen Handelns anzuwenden sei. — Die inkarnatorische Struktur der gegenwärtigen protestantischen Theologie führte aber nicht nur zum Wiedergewinn einer Synthese von Schöpfung und Erlösung, sondern leitete auch die Neuorientierung der Lehre vom Menschen ein, der nunmehr in Abkehr von jeder manichäischen Leibverachtung *ganzheitlich*, d. h. in jener Einheit von Leib und Seele begriffen wird, zu der sich der evangelische Diakonissenvater *Wilhelm Löhe* einst in dem Wort bekannte: „Der Leib ist der ewige Mitgenosse der Seele, der mit heimgeht zum ewigen Ziel.“ Ein interessantes Dokument für diese Entwicklung stellt der Bericht über die bisherigen exegetischen Ergebnisse des sogenannten „Abendmahlsgesprächs“² dar. Es handelt sich dabei um eine Arbeitsgemeinschaft evangelischer Theologen verschiedenen Bekenntnisstandes, die sich im Auftrage des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland um die Klärung der innerprotestantischen Kontroverse in der Abendmahlsfrage bemüht. Schon bei der ersten Zusammenkunft dieses Gremiums im Jahre 1947 wurde unter allseitigem Konsensus herausgestellt, daß das NT eindeutig die Einheit von Leib und Seele lehre. Insbesondere verstehe Paulus unter *σῶμα* die volle Personenhaftigkeit des Menschen, sein Leben im gottgeschaffenen Leib, der der Auferstehung und Verklärung harre. Der Bericht läßt jedenfalls den inkarnatorischen Aspekt der theologischen Schau deutlich hervortreten, die heute in der protestantischen Theologie sich Raum schaffende Erkenntnis, daß der Menschwerdung Christi die „Menschwerdung des Menschen“ im Sinne göttlicher Einwohnung folgen müsse. So kann

2) *Julius Schniewind* und *Ernst Sommerlath*, Abendmahlsgespräch. Töpelmann, Berlin 1952.

schließlich als Ergebnis dieses Teilberichtes herausgestellt werden, daß von der Einsicht in die gottgeschaffene und geisterfüllte Leiblichkeit des Menschen der protestantischen Theologie zugleich ein neues Verhältnis für das leiblich-liturgische Handeln und damit auch für das Formgesetz der Liturgie als solches in hohem Maße zuwuchs.

Als weitere Auswirkung der Neuorientierung der protestantischen Theologie nenne ich ein abgewandeltes Verständnis des reformatorischen Formalprinzips: „Das Wort allein.“ Seit Jahren bricht sich im protestantischen Raum immer mehr die Erkenntnis Bahn, daß die für das evangelische Christentum typische Überbewertung des *Wortes* die beklagenswerte Folge eines teils synagogalen, teils humanistischen Mißverständnisses der Heiligen Schrift ist, insofern hier der Wortbegriff nicht so sehr vom Charakter des Person-Logos Christus; als vielmehr von der Bibel als isoliert betrachtetem Schriftdenkmal her, sei es nun im Sinne eines kasuistischen Gesetzeskodex im Sinne der Pharisäer oder einer philologisch zu untersuchenden „Quelle“ im Sinne der Humanisten, gewonnen und interpretiert wurde. Hier hat besonders die Hochkirchliche Bewegung nicht mit scharfen Angriffen gespart, so wenn sie der protestantischen Kirche vorwarf, sie sei die „Synagoge, die Christus als Messias anerkennt“, oder wenn sie die protestantische Theologie der Vergangenheit als „christianistischen Humanismus“ apostrophierte, dem der Ruf *ad fontes* wichtiger sei als die Darreichung des eucharistischen Heilandes im Sakrament. Heute kann erfreulicherweise ein weitreichender Konsensus evangelischer Theologen in der Anerkennung der Tatsache festgestellt werden, daß der theologische Wort-Begriff im legitimen Sinne vom Logos-Begriff des Johannes-Evangeliums als dem Synonym für den ganzen, leibhaftigen Christus her zu gewinnen ist. Dieser Christus aber, der selbst Gottes Wort in Person ist, redet zu uns in mancherlei Weise, wie es ihm gefällt: Im Wort und Sakrament, im heiligen Bild und frommen Lied, im Vollzug der Liturgie und im demütigen Schweigen des Herzens. Wir aber haben kein Recht, ihn auf *eine* dieser seiner „Redeweisen“ festzulegen. Mit dieser Einsicht hatte die protestantische Theologie die Voraussetzung gewonnen, um gegen die bisherige Überbetonung des Wortes und insbesondere der Predigt vorgehen zu können. Ohne zu verkennen, daß natürlich auch in der Darbietung des Wortes — sofern es recht verstanden und verkündigt wird — Gottes Gegenwart erfahren wird, mußte doch zunächst einmal auf den eingewurzelten Mißstand hingewiesen werden, daß der durchschnittliche Protestant instinktiv der Predigt deshalb den Vorzug gebe, weil er in ihr einseitig eine geistige Darbietung sehe, die man intellektuell auffangen und neutralisieren könne, womit sie dann freilich um ihren objektiven Anspruch als Anrede Gottes an den Menschen gebracht wird. Der evangelische Theologe *Friedrich Niebergall* hat dazu einmal spöttisch vermerkt, er sehe im evangelischen Gottesdienst die Leute alle unter dem ausgespannten Regenschirm ihres Intellekts sitzen, der sie davor bewahre, wirklich naß zu werden. In umgekehrter Entsprechung spürte der Protestant, daß in der objektiv

vollzogenen Liturgie, wie insbesondere in den Sakramenten, etwas geschieht, was mich persönlich engagiert. Hier wird nicht nur über etwas geredet, sondern die Rede wird zum *Ereignis*: Wahrheit wird *bekannt*, Sünde wird *vergeben*, Segen wird *empfangen*. Hier steht man Gott wie auf einem schmalen Grat im Gebirge gegenüber, wo es kein Ausweichen gibt, hier muß man sich so oder so entscheiden, ihn von sich weisen oder ganz in der Seele empfangen. Das mochte den Protestanten der liberalen Epoche abschrecken und erklärt gewiß den antiliturgischen Komplex der älteren evangelischen Theologie. Heute aber sucht auch der protestantische Mensch aus der unbewußten Schicht seiner Persönlichkeit heraus im Gottesdienst die volle und reale Hilfe Gottes; darum verlangt er so stark nach den Sakramenten, in denen er seinen Gott ganz erfahren und empfangen möchte. In der Konsequenz dieser Einsicht hat heute das evangelische Christentum in vielen Landeskirchen die Wendung zum Vollgottesdienst aus Wort- und Sakramentsteil vollzogen, wobei ihr die gegenwärtigen exegetischen Untersuchungen über die Geschichte des christlichen Gottesdienstes sehr zu Hilfe kamen. Ich verweise hier exemplarisch nur auf das Buch *Oscar Cullmanns*, „Urchristentum und Gottesdienst“³, in dem der Verfasser nachzuweisen sucht, daß die ordentliche Versammlung der Urgemeinde eine *Mahlfeier* war, in der allerdings stets gepredigt wurde, nicht aber habe es zu dieser Zeit gesonderte Predigt- und Abendmahlsgottesdienste gegeben.

Als nächste Auswirkung der Neuorientierung der protestantischen Theologie ist ein zwar noch sehr partielles Verständnis für das liturgische Zeitmaß zu konstatieren, daß die Kategorien von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft durch das *HODIE* der Mysterienliturgie ersetzt. Zweifellos kann die innerprotestantische Kontroverse über das, was im heiligen Abendmahl „Gedächtnis“ heißt, und was mit „Gegenwärtigsetzung“ des Opfers gemeint ist, nur durch die Annahme der Einsicht aufgehoben werden, daß es sich im liturgischen Vollzug um eine Aufhebung der irdischen Zeitkategorien handelt — dergestalt, daß das Gestrige und Vergangene in Kraft des Vollmachtswortes Christi unter dem Schleier der von ihm eingesetzten heiligen Symbole gegenwärtig wirksam wird. Auch hier hat die protestantische Exegese wertvolle Hilfen gegeben, wenn auch die Auswirkungen ihrer Forschung durch die protestantische Empfindlichkeit, die den durch den Ausdruck „Wiederholung des Kreuzesopfers“ ausgelösten theologischen Schock noch nicht überwunden hat, noch eine Weile hingehalten werden dürften. Um aber auf diese exegetischen Hilfen noch kurz einzugehen: Noch etwas schwach interpretiert *August Rehbach* in der Evangelisch-Lutherischen Kirchenzeitung (1949/7)⁴ den Begriff *ἀνάμνησις*. Hier sei nicht von einer Gedächtnisstütze derer die Rede, die sich an Christus erinnern wollen, sondern davon, daß die Jünger das ihnen von Christus übergebene Opfer in seinem feiern-

3) Zwingli-Verlag, Zürich 1950.

4) In der Folge als ELKZ zitiert.

den Vollzug vor Gott „geltend machen“. Deutlicher sagt es *Johannes Behm* im Kittel'schen Wörterbuch zum Neuen Testament: „Die ganze Abendmahlsfeier sollen die Christen zu Erinnerung an Jesus *tun*, d. h. nicht nur *so*, daß sie sich seiner dabei erinnern, sondern entsprechend dem aktiven Sinn von *ἀνάμνησις* handelnd vollziehen. Die Vergegenwärtigung des Herrn, des Stifters des Abendmahls, der durch seinen Tod die neue *διαθήκη* in Kraft setzte, ist Ziel und Inhalt ihres Tuns“ (Bd. I, S. 351). — Ebenso sieht man heute in der lutherischen Theologie ein, daß man das viel zitierte *ἐφ' ἅπαξ* des Hebräerbriefes, das zeitweise geradezu zur *Magna Charta* des evangelischen Protestes gegen die Vergegenwärtigungstheorie der katholischen Theologie gemacht worden war — die Aussage nämlich, daß das tägliche Opfer des levitischen Priestertums durch das *ein für allemal* dargebrachte Opfer Christi ersetzt worden sei —, *nicht* gegen den Gedanken der Vergegenwärtigung des Christusopfers ausgespielt werden kann. Man hat erkannt, daß die eigentliche Intention des Hebräerbriefes nicht den Gegensatz von wiederholtem und einmaligem Opfer trifft, sondern vielmehr unwirksames und wirksames, ohnmächtiges und mächtiges, vergängliches und ewig wirksames Opfer konfrontieren will. Die Notwendigkeit der täglichen Wiederholung des levitischen Tieropfers gilt dem Hebräerbrief gewiß als Beweis für dessen Unwirksamkeit und mangelnde Heilskraft. Dem gegenüber bedeutet ihm aber die Einmaligkeit des Christusopfers nicht den historisch fixierbaren Moment, der nach seinem Ablauf der erledigten Vergangenheit angehörte, sondern das alle Zeit durchschlagende und alle Zeit erfüllende überzeitlich-ewige Ereignis, das darum auch jederzeit real vergegenwärtigt und den Menschen von neuem zugeignet werden kann.

Schließlich sei an letzter Stelle als Auswirkung der Neuorientierung der protestantischen Theologie noch die Korrektur des reformatorischen Materialprinzips *sola gratia* angeführt. Die scharfe Herausstellung der Allgemeinwirksamkeit Gottes, die im soteriologischen Prozeß nur dem Glauben, aber nicht den Werken Raum bot und damit zugleich zur Annahme der sogenannten „forensischen Imputation“ im Vorgang der Rechtfertigung führte, ist heute zugunsten einer dialektischen Betrachtungsweise preisgegeben worden, die der majestätischen Allmacht Gottes nichts nimmt, aber auch dem Gedanken Raum läßt, daß die Erschaffung des Menschen nach dem „Bilde Gottes“ die Freiheit des menschlichen Willens notwendig einschließt. So hat sich die Lutherische Kirche Dänemarks von dem verengten Verständnis der Formel *sola gratia* vor einigen Jahren in einer kirchenamtlichen Erklärung abgesetzt, die freilich im Raum des Weltluthertums stark bedauert und kritisiert wurde. So hat neuerdings *Max Lackmann* in seinem Buch „Hilferuf aus der Kirche für die Kirche“⁵ das Verhältnis göttlichen und menschlichen Tuns im Vorgang der Rechtfertigung in Abwehr des konklusiv-pelagianischen wie des exklusiv-reformatorischen Prinzips *inklusive*

5) Schwaben-Verlag, Stuttgart 1956.

zu bestimmen versucht: *Im göttlichen Tun sei die menschliche Mitwirkung geheimnisvoll eingeschlossen.* Die erstaunliche, in einer ganzen Reihe von theologischen Publikationen aufweisbare Tatsache, daß die evangelische Theologie neuerdings dazu übergeht, sich dem *Opfergedanken* in der Messe aufzuschließen, war ohne eine Korrektur des *sola gratia* nicht denkbar, weil diese Formel praktisch ja immer auf ein *solus Deus* hinauslief und damit den Gedanken menschlicher Mitwirkung schon im Keime erstickte. In den letzten zwanzig Jahren sind fortlaufend, besonders in lutherischen Zeitschriften, Aufsätze erschienen, die sich mit der Auffassung der Messe als *Opfer* in positiver Weise auseinandersetzen, zwar nicht, ohne Widerspruch zu finden, aber sich immer wieder zum Wort meldend. So führt *Albrecht Volkmann* in der ELKZ 1956/6 aus, daß unter dem Brot und Wein der ganze, für uns dahingegebene Christus *in actu sacrificii* gegenwärtig sei. Die Tatsache, daß maßgebende neutestamentliche Schriften, wie der 1. Korintherbrief, der Hebräerbrief, die Apokalypse, die Begriffe „Opfer“ und „Osterlamm“ im sakrifiziellen Sinne gebrauchen —, daß insbesondere Paulus (1 Kor 5, 7) Christus in Bezugnahme auf Ex 12 als das „Osterlamm“ des Neuen Bundes bezeichne, läßt nach Volkmann die *letzte* Passahfeier zugleich als *erste* Feier des neutestamentlichen Opfers erscheinen. Volkmann glaubt das weiter auch an 1 Kor 10, 16 nachweisen zu können: „Der gesegnete Kelch, den wir segnen, ist der nicht die Gemeinschaft des Blutes Christi? Das gesegnete Brot, das wir brechen, ist das nicht die Gemeinschaft des Leibes Christi?“ Hier sei doch unübersehbar deutlich ausgesprochen, daß es sich im heiligen Abendmahl nicht nur um eine geistige Gemeinschaft handle, sondern um die κοινωνία mit dem geopfertem Leibe Christi unter der Gestalt des gebrochenen Brotes und mit dem geopfertem Blute Christi unter der Gestalt des gesegneten Kelches. — Aber damit ist freilich erst die *eine* Seite der Sache beleuchtet, die für protestantisches Denken noch verhältnismäßig leicht zu fassen ist, weil hier immer noch der *Herr selbst* als der Opfernde vor uns steht. Weit schwerer tut sich die protestantische Theologie bekanntlich mit der Auffassung, daß die Messe nicht nur das Opfer des Herrn, sondern zugleich Opfer der Kirche, d. h. auch unser Opfer ist, das sich dem Opfer Christi anschließt. Fragen wir nun, ob heute die evangelischen Theologen diesem Tatbestand gerecht zu werden versuchen, so werden wir auch hier ein wachsendes, wenn auch kaum sehr verbreitetes Verständnis für die katholische Auffassung konstatieren können. *Walter Uhsadel* geht im Fastenbrief des Berneuchener Dienstes vom Jahre 1936 bei aller Betonung der genugsamen Einmaligkeit des Christusopfers von der richtigen Einsicht aus, daß der Mensch nur so an den Früchten des Opfers Christi Anteil gewinnen kann, daß er mit diesem Opfer gleichzeitig wird, ja, daß er in dieses Opfer mit hineingenommen wird. Auch *August Rehbach* fordert in der ELKZ 1947/7, daß im Abendmahl aus dem *accipere* ein *offerre* werden müsse. Das *sacrificium eucharisticum* — das Lobopfer der Lippen — müsse zur Hingabe des ganzen Lebens für Gott werden und sich darin als Teilhaben am *sacrificium propitiatorium* — dem Kreuzesopfer Christi — darstellen. Für unser Hineingenommenwerden in das Werk Christi

habe die Schrift klare Belege, wie etwa 2 Kor 5, 14: „Ist Christus für alle gestorben, so sind sie alle gestorben.“ So ist also in seinem Sterben unser Sterben, in seinem Opfer unser Opfer enthalten.

Als wichtigste Wurzel der liturgischen Erneuerung im protestantischen Raum nenne ich die Wirksamkeit der freien Bruderschaften und Orden, die für die Erneuerung von Kirche und Gottesdienst seit dem Ausgang des ersten Weltkrieges wirken. Im Rahmen dieses Aufsatzes kann ich freilich nur die wichtigsten dieser Bruderschaften und Orden anführen und in Kürze charakterisieren. In der Reihenfolge der Entstehungszeit nenne ich die von dem Marburger Professor *Friedrich Heiler* geleitete Hochkirchliche Bewegung⁶ mit der Johannes-Bruderschaft und den Franziskaner-Tertiaren, den von Bischof *Wilhelm Stählin* und anderen ins Leben gerufenen Berneuchener Dienst mit der Michaelsbruderschaft und die von dem Privatgelehrten *Friedrich Buchholz* geführte Alpirsbacher Bewegung⁷. Diese Bruderschaften suchen die Erneuerung der Kirche nicht wie bisher auf dem Wege theologischer Erörterungen und Diskussionen, sondern sind davon überzeugt, daß der kirchliche Neubau nur im gemeinsamen Gebet, im demütigen Gehorsam gegenüber der Schrift und in der Gemeinschaft des Altars wachsen und verwirklicht werden kann. Die Hochkirchliche Bewegung hält sich dabei am engsten an die Tradition der Kirche gebunden. Sie tritt für den Wiedergewinn sämtlicher Sakramente, für die Wiedereinführung des Bischofsamtes auf der Grundlage der apostolischen Sukzession und für die Pflege der vollen Liturgie der Kirche in all ihrem Reichtum ein. Nachdem Professor *Friedrich Heiler* aus der Hand des Bischofs der Gallikanischen Kirche *Gaston Vigué* die Bischofsweihe empfing, spendet er laufend die Priesterweihe den evangelischen Theologen der Hochkirchlichen Bewegung. — Die Berneuchener haben anfangs nicht im gleichen Umfang den Anschluß an die kirchlichen Tradition gesucht. Sie nahmen die erfahrene Not der Kirche zunächst zum Anlaß eigener liturgischer Konstruktionen, die oft ein recht eklektizistisches Bild boten und sich weder von romantisierenden Formen noch anthroposophischen Tendenzen genügend freihielten. Doch hat eine beachtenswerte Selbstkritik in der Bruderschaft allmählich zum Abstreifen dieser Fehler und in neuerer Zeit zu einem besseren Anschluß an die gesamtkirchliche Tradition geführt. Immerhin sind die Berneuchener auch heute noch dogmatisch nicht leicht einzuordnen. Sie kommen zwar vom Luthertum her, zeigen aber eine Aversion gegen die Verbindlichkeit des formulierten Bekenntnisses. Den Anschluß an die apostolische Sukzession im römischen Verständnis lehnen sie ab. Dafür üben sie in der Michaelsbruderschaft interne Wei-

6) Sie nennt sich seit einigen Jahren „Ökumenische Vereinigung des Augsburger Bekenntnisses“.

7) Daneben seien noch zwei ausländische Bruderschaften genannt, die auf den deutschen Protestantismus eingewirkt haben: Die calvinistische Bruderschaft von *Taizé*, die in Frankreich für eine Erneuerung des cluniazensischen Ideals arbeitet, und der Arbeitskreis um die Schweizer Theologen *Cullmann* und *Courvoisier*, der besonders in der Zeitschrift „*Verbum Caro*“ für eine Erneuerung der calvinistischen Theologie der Gegenwart wirkt.

hen, die aber keinen sakramentalen Charakter behaupten und wohl mehr Ausdruck geistlicher Wachstumsstufen sind. — Die Alpirsbacher Bewegung, die dogmatisch gesehen einseitig auf dem Boden der dialektischen Theologie Karl Barths steht, sucht den gregorianischen Choral für die Verwendung in der deutschen Kultsprache fruchtbar zu machen. Dabei geht der Alpirsbacher „Kantor“ Friedrich Buchholz nicht so vor, daß er einfach dem Choral die deutschen Texte unterlegt, sondern er versucht eine völlig neue Zuordnung der Texte mit den gregorianischen Modellen. Auf „Kirchlichen Wochen“, die in monastischer Ordnung gehalten werden, feiert man die Horen und die Messe und sucht auf diese Weise die neu geschaffene deutsche Gregorianik zu erproben. Die Alpirsbacher stehen jedoch der äußeren, liturgischen Symbolik, wie überhaupt dem *δωόμενον* liturgischen Handelns in typisch calvinistischer Scheu ablehnend gegenüber und dokumentieren auch dadurch ihren theologischen Anschluß an die dialektische Theologie.

Was nun die liturgischen Ordnungen der genannten Bruderschaften anlangt, so muß ich mich hier auf einige Hinweise beschränken, die das wesentlich Neue dieser Ordnungen beleuchten sollen: Die Meßordnungen stellen den Anschluß an die kirchliche Tradition vor allem dadurch wieder her, daß sie den Voll-Gottesdienst aus Wort- und Sakramentsteil wieder einführen und ein verbindliches Ordinarium und Proprium nach dem Kirchenjahr vorlegen. Die vielfach sentimental Melodien des neunzehnten Jahrhunderts werden durch Gesänge gregorianischen Stils ersetzt. Die psychologisierende Verkoppelung des *Kyrie* mit einem Sündenbekenntnis und des *Gloria* mit einer Gnadenverkündigung fällt zugunsten der ursprünglichen, unvermittelten Monumentalität dieser Stücke. Im übrigen folgt die Wortmesse aller dieser Ordnungen im wesentlichen dem Aufbau der römischen Messe. Was den Sakramentsteil angeht, so ist folgendes Sondergut der einzelnen Bruderschaften zu verzeichnen: Nach dem oben Ausgeführten wird es den Leser nicht überraschen, daß die Hochkirchliche Messe dem katholischen Ritus am nächsten kommt. Wir finden in ihr ein ausgeführtes Offertorium mit der Darbringung von Brot, Wein und dem Geldopfer der Gemeinde, die Wein-Wasser-Mischung, die Inzensation von Altar und Opfergaben sowie die Händewaschung. Den *verba testamenti* folgen Anamnese und Epiklese, während derer die Elemente gesegnet werden. Jedoch ist nach der theologischen Überzeugung Heilers die Konsekration nicht auf einen bestimmenden Augenblick festgelegt zu denken, sondern geschieht durch den Gesamtvollzug der heiligen Handlung. Die Hochkirchliche Messe wird in den vollen Paramenten nach dem Vorbild der römischen Kirche gefeiert. — Die Berneuchener Messe bringt als Sondergut im Offertorium zuerst die Niederlegung des Geldopfers auf dem Altar unter einem besonderen Gebet, sodann die Darbringung von Brot und Wein und im Anschluß daran das *Credo* als geistliches Opfer des Herzens und der Lippen. Der Rezitation der *verba testamenti*, während der Patene und Kelch kurz erhoben werden, folgen Anamnese und Epiklese, die beide durch

mehrfache Segnung der Elemente mit dem *signum crucis* stark betont sind und denen die Berneuchener Theologie nach dem Vorbild der Ostkirche starke konsekratorische Kraft beimißt. Auch die Berneuchener Messe wird in Paramenten gefeiert, doch trägt die Kirchenfarbe nicht die Kasel, sondern die über der Kasel getragene Stola. — Die Alpirsbacher Messe kennt weder ein Offertorium noch einen eucharistischen Gebetsteil. Sie folgt der nüchternen Monumentalität der deutschen Messe Luthers, der bekanntlich das Offertorium und die die Testamentsworte umrahmenden Gebete des Kanons strich und durch keine anderen Gebete ersetzte. Das Konstitutivum des konsekratorischen Aktes dürften die Alpirsbacher im Zusammenwirken der Rezitation der *verba testamenti* mit der *sumptio*, d. h. der mündlichen Nießung der heiligen Speise sehen, eine im Lutherum verbreitete Auffassung, die sich allerdings nicht (wie wir unten noch zeigen werden) auf die Grundanschauung Luthers berufen kann. — Unter den liturgischen Arbeiten der genannten Bruderschaften sind neben den Meßordnungen noch die Berneuchener Vorlagen eines besonderen Predigtgottesdienstes, der Einzel- und Gemeindebeichte, des Stundengebetes, sowie einer Ordnung der Karwoche, die auch die Feier der Osternacht umfaßt, zu erwähnen.

Die Ergebnisse der liturgischen Erneuerung im Bereich der verfaßten Landeskirchen

Hier ist als bedeutsam und erfreulich zu vermerken, daß sowohl die geschilderten neuen Erkenntnisse der Theologie als auch die Arbeiten der freien Bruderschaften in ihrer Wendung zu einer objektiven und ontologisch orientierten Ekklesiologie nicht unbeachtet blieben, sondern in erstaunlichem Maße von den offiziellen Kirchen aufgenommen und fruchtbar gemacht wurden. Das gilt im vollen Sinne von der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD), im weiten Sinne von der Evangelischen Kirche der Union (EKU), dagegen nicht von der Calvinistischen Kirche, die sich im Gegensatz zum französischen und schweizerischen Calvinismus ablehnend verhält. Die liturgische Neuorientierung der erstgenannten Kirchen ist an folgenden Tatsachen abzulesen:

Es kam zur Konstituierung einer evangelischen Liturgiewissenschaft als eigener, sich ernst nehmender Disziplin. Den hier stattgefundenen erstaunlichen Wandel kann man indirekt an der protestantischen Selbstkritik gegenüber den Grundsätzen und Praktiken der Vergangenheit messen. So sehr man zwar besonders von lutherischer Seite den Vorwurf von Abt *Guéranger* zurückweist, der bekanntlich den Protestantismus als „antiliturgische Häresie“ apostrophierte, so gibt man doch andererseits unumwunden zu, daß die wissenschaftliche Liturgik im evangelischen Raum bisher ein stiefmütterliches Dasein führte, wenn man von der Episode absieht, die durch Schleiermacher und seine Schüler gekenn-

zeichnet ist. So stellt etwa das protestantische Handwörterbuch „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“ (RGG) zu unserer Frage kritisch fest, daß liturgieforschende Werke größeren Umfanges bis zur Zeit des ersten Weltkrieges fast ausschließlich Katholiken zu Verfassern hatten und daß sich die evangelische Liturgik zu sehr auf Monographien und lokalhistorische Einzeluntersuchungen beschränkt hätte. Von dieser Feststellung kann auch die sogenannte „Erlanger Liturgie“ nicht ausgenommen werden, die etwa seit 1740 anzusetzen ist. In ihrer partikularen Entfaltung der liturgischen Grundsätze der Lutherischen Kirche Bayerns hat sie den Gesamtprotestantismus Deutschlands nicht entscheidend zu befruchten vermocht. Sie ist überdies in Ansätzen stecken geblieben, die heute als überholt angesehen werden müssen, so wenn sie für eine Trennung zwischen Wort- und Sakramentsgottesdienst eintritt, weil das der eigentlichen Intention der Reformatoren entspreche. — Die positive Wendung der gegenwärtigen Theologie zur wissenschaftlichen Liturgik wird am besten durch die Tatsache illustriert, daß heute innerhalb der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) folgende vier liturgiewissenschaftliche Gremien bestehen und arbeiten:

1. Die Evangelische Gesellschaft für Liturgieforschung, ein überkonfessionelles Gremium, das sich die systematische Darlegung der Lehre vom Gottesdienst und die Herausarbeitung seiner formalen Bildegesetze zur Aufgabe gestellt hat. Vorsitzender ist Oberkirchenrat D. Dr. Oskar Söhngen. 2. Die Lutherische Liturgische Konferenz, ein Forschungsgremium der lutherischen Liturgiker aus dem Gesamtbereich der EKD. Vorsitzender ist Oberkirchenrat D. Dr. Christian Mahrenholz. 3. Der Liturgische Ausschuß der VELKD, das Forschungs- und Arbeitsgremium der liturgischen Fachtheologen dieser Kirche. 4. Der Ausschuß der Generalsynode der VELKD für liturgische Angelegenheiten, das liturgische Arbeitsgremium dieser Kirche auf Synodalebene, also auch Laien umfassend. Schließlich sei an dieser Stelle als reife Frucht der liturgischen Neuorientierung des Protestantismus das von der Lutherischen-Liturgischen Konferenz vorlegte Handbuch der Liturgiewissenschaft „LEITURGIA“⁸ und in ihm besonders die Abhandlung *Peter Brunnens* „Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde“ rühmend erwähnt.

Als besonderes Charakteristikum der gegenwärtigen protestantischen Liturgik muß ihre profilierte Einsicht in die Tatsache hervorgehoben werden, daß die Evangelische Kirche 1517 nicht vom Himmel gefallen ist, sondern bis zum heutigen Tage von dem reichen, herrlichen Erbe der alten Kirche zehrt. Das kommt praktisch darin zum Ausdruck, daß man in den neuen Werken reichlich katholische Literatur zitiert, daß man beispielsweise der Mysterienliturgie *Casels* ganz besondere Aufmerksamkeit schenkt und daß man bewußtmaßen den

8) Verlag Stauda, Kassel 1954.

Glauben an die Realpräsenz Christi im heiligen Abendmahl als verbindendes Merkmal zwischen lutherischem und katholischem Liturgieverständnis herstellt.

Die liturgische Neuorientierung der genannten Kirchen ist zweitens durch die Vorlage neuer Gottesdienstordnungen ausgewiesen, die fraglos in der Geschichte der protestantischen Liturgik als epochemachend zu werten sind. Hier handelt es sich um die bereits beschlossene Gottesdienstordnung der VELKD und um einen entsprechenden Entwurf für die EKU — beide im kirchlichen Sprachverkehr kurz als „Agende I“ bezeichnet. Die Untersuchung dieser Agenden zeigt gleichfalls die bedeutsame Tatsache, daß sowohl die geschilderten Erkenntnisse der neuen Theologie als auch die Arbeiten der freien liturgischen Bruderschaften in starkem Maße Eingang in die neuen Ordnungen gefunden haben. Wenn wir hier davon absehen, daß die Agende I der EKU noch auswahlweise die bisherige Ordnung zuläßt, die auf das Jahr 1895 zurückgeht und natürlich hinter den gegenwärtigen Liturgien in vielen Stücken zurückbleibt, so ergibt sich für die neuen Agenden folgender Aufbau, den ich noch kurz skizziere:

Der Voll-Gottesdienst aus Wort- und Sakramentsteil ist unbedingte Norm geworden. Die Agenden legen ein verbindliches, nach dem Kirchenjahr ausgerichtetes Ordinarium und Proprium vor. Die Melodien des neunzehnten Jahrhunderts sind durch Gesänge gregorianischen Stils ersetzt worden. Kyrie und Gloria wurden von ihrer Verkoppelung mit Sündenbekenntnis und Gnadenverkündigung befreit. Statt *einer* Lektion werden nun Epistel *und* Evangelium verlesen und durch einen Gradualgesang unterbrochen. Jedoch hat sich im Unterschied zu den Ordnungen der freien Bruderschaften der Opfergedanke nicht durchgesetzt. Darauf deutet schon die Stellung der *vasa sacra*, die nicht wie bei den Hochkirkhleren und Berneuchenern in der Mitte der *mensa* vor dem Kruzifix, sondern auf der Epistelseite stehen. Dieser Bruch aber kann im protestantischen Raum als untrügliches Kennzeichen dafür gewertet werden, daß der Mahlgedanke noch einseitig über den Opferbegriff dominiert. Zwar wird im Offertorium der neuen Agenden die Geldkollekte als Dankopfer der Gemeinde mit einem schlichten Gebet auf den Altar gelegt, jedoch darf aus diesem fast verschämten Akt auf die Auffassung der Messe als Opfer der Kirche keineswegs geschlossen werden. Die Verwendung eines eucharistischen Gebetes, das Anamnese und Epiklese umfaßt, wird in den neuen Ordnungen freigegeben, aber nicht als verbindlich vorgeschrieben. Die diesen Agenden zu Grunde liegende Anschauung von der Realpräsenz dürfte wohl in der Grundauffassung Luthers zu suchen sein, wonach die *actio sacramentalis*, d. h. die Gegenwart Christi in den Elementen *sub institutione Christi* andauert, d. h. sich auf die Zeit der Abendmahlsfeier erstreckt, ohne daß man Beginn und Ende der Realpräsenz innerhalb der Feier genau zu bestimmen wagt. Erwähnt sei am Ende noch, daß die Agende I der VELKD den Altargesang des Geistlichen auch für die Orationen und Lektionen vorsieht bzw. freigibt.

Die Beurteilung der liturgischen Erneuerung im Protestantismus

Wir kommen nun auf die anfangs gestellten Fragen zurück, deren Beantwortung zu einer abschließenden Beurteilung der geschilderten liturgischen Erneuerungsbewegung helfen soll.

Welche Aussichten haben die neuen Ordnungen, sich in den Landeskirchen durchzusetzen und von den Gemeinden übernommen zu werden?

Hier sind vor allem die Schwierigkeiten ins Auge zu fassen, die sich aus der Eigenart evangelischen *Bekenntnisses* und *Kirchenrechtes* ergeben. Die Bekenntnisse der Reformationszeit haben bekanntlich gegenüber der Liturgie eine sehr zurückhaltende, um nicht zu sagen ihren Wert relativierende Stellung eingenommen. Wenn beispielsweise die klassische Belegstelle für die Wertung des Gottesdienstes aus Confessio Augustana VII das *recte docere et recte administrare sacramenta* als hinreichend zum Aufweis der wahren Einheit der Kirche hinstellt und dann fortfährt: *Nec necesse est, ubique esse similes traditiones humanas seu ritus aut caeremonias ab hominibus institutas*, so ist damit den protestantischen Liturgikern der Gegenwart, die die neuen Ordnungen als kirchenamtlich verbindlich vorschreiben möchten, ihre Aufgabe vom Bekenntnisstand ihrer Kirche her nicht gerade leicht gemacht. Der übliche Hinweis, daß eine recht verstandene evangelische Freiheit und die Liebe zu den Gemeinden, die des Bandes der Ordnung bedürften, für die verbindliche Einführung der neuen Liturgien spräche, ist angesichts der mangelnden Hilfestellung der Bekenntnisschriften nicht durchschlagend genug, um der nicht unerheblichen antiliturgischen Opposition in Pfarr- und Laienkreisen das Wasser abzugraben. Hierzu kommt noch die kirchenrechtliche Schwierigkeit, die durch das Fehlen von Lehramt und Bischofsamt im protestantischen Raum gegeben ist, und das entsprechende Mißtrauen des synodalen Laienelementes, das jeden Versuch autoritärer Entscheidung sofort als unevangelische Gesetzlichkeit oder klerikales Machtgelüste diskriminiert. Dem katholischen Leser dürfte im allgemeinen bekannt sein, wie sich nach protestantischem Kirchenrecht der Rechtsvorgang bei allen Gesetzesvorlagen, wie auch hier *in rebus liturgicis*, abwickelt. Die Regierung der Kirche vollzieht sich bekanntlich im Zusammenspiel zweier Instanzen nach durchaus demokratischen Spielregeln: Da sind die Kirchenleitungsorgane, die mit den staatlichen Ministerkollegien zu vergleichen sind, und die Synodalorgane, die die kirchlichen Parlamente darstellen. Über das, was von den „Ministern“ vorgelegt wird, mag es auch auf noch so überlegener Sachkenntnis beruhen, entscheidet der Mehrheitsbeschluß der Abgeordneten, die oft noch allzu sehr von Gesichtspunkten eines negativen Protestes bestimmt sind. Aber selbst dann, wenn die Synoden entschieden haben (das ist bei den neuen Agenden in einigen Landeskirchen der Fall), ist damit noch keineswegs die reibungslose Einführung der Ordnungen in den Gemeinden gewährleistet, wenn diese auf das Prinzip der

„evangelischen Freiheit“ im negativen Sinne (nämlich der Freiheit zum Nein-Sagen) pochen oder wenn sie sich auf die independistische Maxime berufen, die Kirche baue sich auf der Einzelgemeinde auf und darum habe diese souverän über ihre eigenen Ordnungen zu beschließen. Jedenfalls müssen uns die Stürme des Protestes besonders gegen die Agenda der VELKD, die die Spalten der kirchlichen Blätter füllten, zur Vorsicht in jeder Prognosenstellung über das mutmaßliche Schicksal der neuen Ordnungen mahnen.

*Repräsentieren die neuen liturgischen Ordnungen die Einheit von Kult und Lehre etwa nach der bekannten Formel *lex orandi — lex credendi*?*

Hierzu ist zunächst zu sagen, daß der in dieser Formel ausgesprochene Grundsatz von der lutherischen Theologie durchaus bejaht wird. So hat etwa Hermann Sasse darauf hingewiesen, daß schon der Doppelsinn des Wortes *confiteri* (lobpreisen und bekennen) auf den Zusammenhang der betenden und lehrenden Kirche hinweise. Sasse beruft sich dabei auf Luther, der um des gleichen Zusammenklingens willen das *TE DEUM* zu den kirchlichen Bekenntnissen habe rechnen wollen: *Te Deum laudamus, te Dominum confitemur!* Schließlich findet Sasse den ergreifendsten Ausdruck für diesen Zusammenhang von Liturgie und Dogma in der Markus-Liturgie, wo in der Präfation von den Engeln die Rede ist, die mit niemals schweigenden „Theologien“ das liturgische *Epinikion* — das Siegeslied des *Sanctus* singen. Aber nun haben wir doch allen Grund zu der Frage, ob dieser Grundsatz, daß die Liturgie „gebetetes Dogma“ oder „aktualisiertes Bekenntnis“ (Peter Brunner) sein müsse, im Leben der evangelischen Theologie und Kirche wirklich *realisiert* ist, in der Weise realisiert, daß der evangelischen Christenheit zugleich mit der neuen Liturgie jene *Einheit im Glauben* geschenkt wäre, die allein den satten Mutterboden für ein fruchtbares Wachstum des neuen liturgischen Gutes abzugeben vermöchte. Man wird das angesichts der derzeitigen innerevangelischen Kontroverse kaum behaupten können. Ich habe bisher in meinen Ausführungen bewußt das hervorgehoben, was auf eine Annäherung der protestantischen Theologie und Kirche an den Glauben der Mutterkirche weist. Um so mehr ist es aber jetzt angezeigt, die innerevangelische Kontroverse nicht zu übergehen, die ja zugleich den nur partiellen Charakter dieser Annäherung erweist. Daß innerhalb des deutschen Protestantismus Luthertum und Calvinismus oder Luthertum und Unionismus in ihren theologischen Prinzipien und ekklesiologischen Praktiken nicht konform gehen, ist angesichts der abweichenden Bekenntnisgrundlage natürlich. Bedenklich aber muß es stimmen, daß heute auch das Luthertum, das sich bisher mit Recht auf seine Einheit in der Lehre berufen konnte, in einen „katholischen“ und „protestantischen“ Flügel auseinandergefallen ist. Ich will im folgenden an drei willkürlich gewählten Beispielen dem Leser aufzeigen, wie tiefgreifend diese innerlutherische Kontroverse ist:

Da finden wir *einerseits* die Auffassung vom Wesen des Gottesdienstes, die ihn als Gleichnisbild der himmlischen Liturgie begreift und auch die Formen der Liturgie auf göttliche Stiftung zurückführt. Diese Auffassung führt dann konsequenterweise zur Forderung eines sachgemäßen Vollzuges, der sich an der Stiftung Christi ausrichtet und dem *Sanctum* des heiligen Raumes gemäß ist. — Da stoßen wir *andererseits* auf den typisch protestantischen Widerspruch gegen jede kultische Veranstaltung des Menschen, weil sie als „Leistung“ oder „Werk“ mißverstanden werden könnte. Nur in einem „gebrochenen“ Sinne könne man auf evangelischem Boden überhaupt von „Gottesdienst“ reden. Der menschliche Akt in der Liturgie dürfe nur ein *vacare Deo*, ein Erleiden der Aktion Gottes sein. Da erklärt man *einerseits*, daß die Predigt nicht die einzige Art der göttlichen Redeweise sei, und man fordert, daß auch die Sprache des heiligen Baues und Raumes, der Formen und Farben, des Lichtes und Klanges zu „Wort“ kommen müsse als Ausdruck christlicher Ganzheitsschau. — Da beruft man sich *andererseits* auch heute noch auf Luthers kurzschlüssige Aussage, daß Christi Reich „kein Sehreich, sondern ein Hörreich“ sei. Weil der geistige Gott allein im Wort zu uns kommen könne, gebühre der Predigt der erste Platz im Gottesdienst. Sie sei ein Symbol der uns betreffenden Aktualität des göttlichen Wortes.

Da legt *einerseits* ein so profunder Lutherkenner wie Hermann Sasse allen Wert auf die Feststellung, daß Luther an der *unio sacramentalis* des Leibes und Blutes Christi mit dem Brot und Wein während des Vollzuges der Abendmahlsfeier festgehalten habe⁹. Die im Luthertum weit verbreitete Meinung, daß die Realpräsenz nur in der *sumptio* statthabe, sei wohl dadurch entstanden, daß man die Lehre Luthers, wonach die Realpräsenz sich nur *in usu* (d. h. im Rahmen der Feier) ereigne, fälschlich auf die *sumptio* (d. h. den Augenblick des Genusses der Hostie) bezogen habe. Die recht verstandene Lehre Luthers ließe aber keinen Zweifel darüber aufkommen, daß unter dem *usus* des Abendmahles die ganze *actio* des sakramentalen Vollzuges der Feier zu verstehen sei. Das gesegnete Brot sei Leib Christi, auch wenn es auf dem Altar liege oder wenn es der Pfarrer in der Hand halte. — Demgegenüber setzen sich *andererseits* namhafte lutherische Theologen der Gegenwart für die im Luthertum weithin zur *communis opinio* gewordene Auffassung ein, daß die Einsetzungsworte nur dann die Konsekration bewirkten, wenn ihnen die Kommunion unmittelbar folge. Die *verba testamenti* bewirkten „kein magisches Wunder“ auf dem Altar, sondern hätten nur für die Kommunikanten konsekratorische Kraft. Darum solle sich der Pfarrer, gefährlicher Irrlehre zu wehren, bei der Rezitation der Testamentsworte zur Gemeinde und nicht zum Altar wenden.

9) Sasse weist des näheren darauf hin, daß Luther sich für die Amtsenthebung eines Pfarrers ausgesprochen habe, der einem Kommunikanten an Stelle der auf den Boden gefallenen konsekrierten Hostie eine unkonsekrierte gereicht habe. Er erinnert weiter an die bekannte Szene aus den letzten Lebenstagen des Reformators, da Luther in der Kirche „Zu unserer lieben Frauen“ in Halle unter dem Schluchzen der ergriffenen Gemeinde verschütteten konsekrierten Wein mit dem Munde vom Boden aufgesogen habe, um nicht etwa darauf zu treten.

Da sich nun diese Reihe von kontroversen Gegensatzpaaren nach Belieben vermehren ließe, werden wir abschließend zumindestens feststellen müssen, daß der liturgische Neubau hier auf einem recht zerspaltenen dogmatischen Fundament errichtet wurde und daß sich die beiden Glieder der Formel *lex orandi — lex credendi* jedenfalls nicht im Gleichgewicht befinden. Die sich daraus für die Verwurzelung und Fruchtbarmachung der neuen Ordnungen ergebende Gefahr darf aber keineswegs übersehen werden. Wird man doch kaum behaupten können, daß eine äußere liturgische Ordnung, die ihr Dasein zudem nur einem zufälligen Mehrheitsbeschluß der jeweiligen Synode verdankt, *notwendig* zum *instrumentum unitatis in fide* werden müßte. Vielmehr ist die Befürchtung nicht von der Hand zu weisen, daß eine Liturgie, die ohne einen *vorher* gewonnenen Konsens im Glauben parlamentarisch beschlossen wurde, die verbleibende dogmatische Differenz vielleicht überhaupt erst *offenbar* und vor allem dem einfachen Volk sichtbar machen könnte, insofern es in der Liturgie dann etwas vorfände, was die Kirche offiziell noch nicht lehrt. Neigt doch das einfache Kirchenvolk von jeher dazu, den dogmatischen Sachverhalt weniger diskursiv zu durchdenken als visuell aufzunehmen, das heißt aber in unserem Zusammenhang vom liturgischen Bild ab-zu-schauen. Damit aber könnte die liturgische Reform leicht, statt die Einheit der Kirche zu konsolidieren, zum Spaltpilz eben dieser Einheit werden.

Wir fragen schließlich, ob wir von der liturgischen Erneuerung im Protestantismus ein wachsendes Verständnis für die sakramentale Wirklichkeit der katholischen Kirche zu erwarten haben und welche Verantwortung damit zugleich der katholischen Liturgik auferlegt ist.

Hier wären des näheren zwei viel diskutierte Möglichkeiten ins Auge zu fassen, über deren Gegebenheit zwar das evangelische und katholische Urteil nicht zusammenfallen wird. So könnte man etwa seitens der ökonomischen Theologie unterstellen, daß die protestantische Kirche durch ihre Wendung zur Liturgie substantielle Elemente der katholischen Wahrheit wiederentdeckt habe, die sie innerhalb ihrer eigenen Mauern zur Fülle der Katholizität wachsen und damit den verlorenen Anschluß an die Gesamtkirche wiederfinden lassen könnten. Nun bedarf es keines Hinweises, daß die katholische Theologie eine solche Möglichkeit der „Integration“ der getrennten Christenheit zur Fülle des „Leibes Christi“ allerdings *nicht* zu erblicken vermag. Denn das würde in unserem Falle ja bedeuten, daß allein schon der theologische *Assensus* zu bestimmten Wahrheiten oder die äußere Zelebration bestimmter Riten das Hineinwachsen in die Kirche und die Verwurzelung in ihr zur Folge haben müßten. Da die Kirche nach katholischem Verständnis jedoch eine transsubjektive, seinshafte Wirklichkeit ist, bedarf es einer sakramentalen und durch göttliches Recht gesetzten Inkorpora-

tion, um an ihrer Fülle und Geborgenheit teilhaben zu können. Darum kann die Kirche den von ihr getrennten Christen, solange sie nicht hineingenommen sind in die Kontinuität ihrer geistlichen Erbfolge, in das Kraftfeld ihrer sakramentalen Gnade, Titel und Gliedschaft der vollen Kirchengemeinschaft nicht zuerkennen, so schmerzlich es uns ist, das immer wieder aussprechen zu müssen. Und ich meine, wir sollten es den evangelischen Brüdern und Schwestern deutlich machen, daß wir um ihretwillen darunter leiden, daß unsere Liebe zu ihnen dergestalt durch die Wahrheit gebunden ist. Freilich wird andererseits die katholische Auffassung immer wieder dadurch bestätigt, daß evangelische Christen in bewegender Weise darüber klagen, daß ihnen der protestantische Kirchenraum und Gottesdienst nicht jenes Erleben der Gegenwart und Nähe Gottes vermittelt, wie sie das im katholischen Gottesraum und Kult erfahren. Der unverbildete und ehrliche protestantische Christ hat ein Gespür dafür, daß der sicher aufrichtig gemeinte Lehrsensus zum Gedanken der Realpräsenz außerhalb der Kirche als des leibhaftigen Organismus Christi jene Atmosphäre des *Sanctum* nicht zu schaffen vermag, die wir — mit Guardini zu sprechen — als „Epiphanie des Göttlichen“ unter uns erleben und die dem Vollzug der Liturgie den Charakter des „Himmels auf Erden“ zu geben vermag, wie es ein *Sergius Bulgakoff* formuliert hat.

Scheidet aber die Möglichkeit eines „integrierenden“ Wachstums des liturgischen Elementes im protestantischen Raum zur Fülle der Kirche Christi aus, so bleibt doch noch eine zweite Möglichkeit, die uns auf die protestantische Liturgik hoffenden Herzens schauen läßt. Glauben wir nämlich daran, daß die Liturgie in allen ihren Gestaltungen ein Werk des Heiligen Geistes ist, und wird diese Liturgie im protestantischen Raum heute in reichem Maße gefeiert, so dürfen wir es gewiß dem Wirken dieses Heiligen Geistes zutrauen, daß Er die Getrennten durch die Feier des liturgischen Lobpreises, den Er einst in den Herzen der Christen selbst entzündete, allmählich heimwärts ziehen wird, heimwärts zu dem wahren Altar, an dessen Stufen nicht nur der Lobpreis Gottes erklingt, sondern von dem allein das Brot des Lebens vollgültig gespendet wird. Das liturgische *Opus Dei*, das aus dem hohen Chor des Gottesdomes durch die offenen Türen und bunten Glasfenster in die Welt hinaus klingt und leuchtet, wird immer wieder — so dürfen wir hoffen — die fernstehenden Pilger freudig machen, ihr schwaches Lied mit dem vollen Chor inmitten des Heiligtums zu vereinigen, daß es in ganzer Kraft aufklinge in der Einheit der *einen*, apostolischen und katholischen Kirche. Wissen wir doch, daß in der Liturgie letztlich der Hohepriester Jesus Christus selbst am Werke ist, der aus der Kraft des von ihm gestifteten liturgischen Opfers allen ehrlich Suchenden helfen will, bis auch sie im Lichte der Verheißung stehen, von der wir Hebräer 12 lesen und die in ihrer visionären Schau von dem Ziel kündigt, zu dem wir auf dem Wege der liturgischen *processio* unseres Lebens gelangen sollen: „Ihr seid gekommen zu dem Berge Sion und zu der Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem, und zu der Menge

vieler tausend Engel, und zu der Gemeinde der Erstgeborenen, die im Himmel angeschrieben sind, um zu Gott, dem Richter über alle, und zu den Geistern der vollendeten Gerechten und zu dem Mittler des Neuen Bundes, Jesus Christus.“

Trägt aber die Liturgie als Vollzug der Erlöserliebe Christi dergestalt missionarischen, heimholenden, heimbetenden Charakter, so ist damit eine ungeheure Verantwortung auf alle gelegt, die sie am Altar als seine „Instrumente“ verwalten oder aber im heiligen Raum mitvollziehen als Glieder seines Leibes. Denken wir an diese missionarische Intention im Blick auf die getrennten Brüder und Schwestern, so treten uns sofort eine Fülle von Gesichtspunkten vor Augen, die nie und nimmer übersehen werden sollten. Ich nenne unter vielen nur den *einen*, daß wir die berechtigten Anliegen der protestantischen Brüder *hören*, wenn sie sich etwa das noch stärkere Lautwerden des Gotteswortes in der heiligen Messe oder die textgemäßere Predigt wünschen, wenn sie vielleicht daran Anstoß nehmen, daß die heilige Messe im Gedränge der Zeit mehr „verrichtet“ als „zelebriert“ wird oder daß die Gebete der Gemeinde allzu schnell und mit zu geringer innerer Anteilnahme gebetet werden. Es ist nicht die Aufgabe dieses Aufsatzes, hier auf weitere Einzelheiten einzugehen, so wichtig diese Gesichtspunkte auch sind; es kann doch nur eine vollgültige und mit Ehrfurcht gefeierte Liturgie den Fernstehenden anziehen und heimholen. Über allem stehe jedoch der innerste Gedanke, daß durch unsere Liturgiefeier der Erzliturge Jesus Christus seinen heiligen Willen zum Ziel bringen will, den Er am Ende seiner priesterlichen *Liturgia* einst Gott mit den Worten anvertraute: „Vater, ich will, daß sie alle *eins* seien, gleichwie Du in mir und ich in Dir, auf daß die Welt glaube, Du habest mich gesandt“ (Joh 12, 21).

So mögen wir die heilige Liturgie nicht nur als ein esoterisches Mysterium der christlichen Gemeinde ansehen, sondern als Liebesopfer des Herrn für eine unerlöste, noch nicht heimgebrachte Welt. Mögen wir während ihrer Feier die unerfüllte Sehnsucht der getrennten Brüder und Schwestern betend und opfernd hineingeben in das Erbarmen Gottes, das durch uns auf Erden wirken will. Und wenn wir dann — im Geiste geeint mit der ersten Christenheit — das *Maranatha* unseres Glaubens beten, so geschehe es im Blick auf die heute noch zerstreute Herde, die der große Hirte der Schafe durch unseren Dienst einst heimholen will zur himmlischen Liturgie:

So komm, Herr Jesus, und tue Dein Werk!

Tu es durch uns!

AUTOREN- UND QUELLENVERZEICHNIS

Berliner Bischöfe

Von Prof. Dr. h. c. Hermann Hoffmann, Geistl. Rat, Leipzig (Manuskript).

Das gegenwärtige Geschichtsbild vom Gregorianischen Gesang

Von Prof. Dr. Joseph Smits van Waesberghe, Amsterdam. Aus: Musik und Altar, 10. Jahrgang, Heft 5. Christophorus-Verlag, Freiburg i. Br.

Der Weg der katholischen Exegese

Von Prof. Dr. Rudolf Schnackenburg, Würzburg. Aus: Biblische Zeitschrift, 2. Jahrgang, Heft 2 (Neue Folge). Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn.

Die dogmatischen Grundlagen und die Grundprinzipien der Pastoraltheologie des Oratorianers Louis de Thomassin

Von Regens Dr. Paul Nordhues, Huysburg (Manuskript).

Die Einheit des Christentums in katholischer Sicht

Von Prof. Dr. Joseph Lortz, München. Aus: Trierer Theologische Zeitschrift, 68. Jahrgang, Heft 1 und 2. Paulinus-Verlag, Trier.

Die Friedensbotschaft der Bibel

Von Prof. Dr. Franz Sauer, Graz. Rektoratsrede. Verlag Jos. A. Kienreich, Graz.

Die Gründung der Kirche durch den historischen Jesus

Von Assistent Johannes Betz, Tübingen. Aus: Theologische Quartalsschrift, 138. Jahrgang, Heft 2. Schwabenverlag, Stuttgart.

Die liturgische Erneuerung des Bußsakramentes

Von Prof. Dr. Charles Moeller, Löwen (Manuskript).

Die liturgische Erneuerung im Protestantismus als Problem und Verbeißung

Von Pfarrer a. D. Gottfried Hoffmann, Köln. Aus: Trierer Theologische Zeitschrift, 66. Jahrgang, Heft 5. Paulinus-Verlag, Trier.

Die Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche

Von Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier. Herder-Verlag, Freiburg 1949.

Die Täufertradition bei Matthäus

Von Dr. Wolfgang Trilling, Dozent, Oratorium Leipzig (Manuskript).

Die unsichtbare Regierung der Kirche

Von Karl Hardt S. J., Frankfurt a. M. Echter-Verlag, Würzburg 1956.

Drei römische Dokumente

Von Dr. Johannes Wagner, Trier. Aus: Liturgisches Jahrbuch. Herausgegeben vom Liturgischen Institut. 9. Jahrgang, Heft 2. Verlag Aschendorf, Münster.

Heilige Schrift und Wort Gottes

Von Prof. Dr. Karl Hermann Schelkle, Tübingen. Aus: Theologische Quartalsschrift, 138. Jahrgang, Heft 3. Schwabenverlag, Stuttgart.

Johann Michael Sailer

Von Erzpriester Dr. Roman Adamski, Spremberg (Manuskript).

Kausalität und Atomphysik

Von Bischof Dr. Otto Spülbeck, Bautzen (Manuskript).

Klerus und Militärdienst

Von Konsistorialadvokat Pfarrer Dr. Albert Dänhardt, Leipzig (Manuskript).

Monstra te esse matrem, Virgo singularis

Von Prof. Dr. Johannes Bapt. Bauer, Graz. Aus: Münchener Theologische Zeitschrift, 9. Jahrgang, Heft 2. Karl Zink-Verlag, München.

Ökumenische Bewegung und Probleme der evangelischen Theologie

Von Prof. Dr. Eduard Stakemeier, Paderborn. Aus: Theologie und Glaube, 48. Jahrgang, Heft 1. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn.

Pius XII †

Von Prof. Dr. Robert Leiber S. J., Rom. Aus: Stimmen der Zeit, Band 163, Heft 2. Herder-Verlag, Freiburg i. Br.

Religiöse und liturgische Erneuerung bei Johannes Chrysostomus und Augustinus

Von Bischof Rat Josef Gülden, Oratorium Leipzig (Manuskript).

Tradition und Lebramt in der Diskussion um das Assumpta-Dogma

Von Prof. Dr. Heinrich Bacht SJ, Frankfurt a. M. Aus: Die mündliche Überlieferung. – Beiträge zum Begriff der Tradition. Herausgegeben von Michael Schmaus. Max-Hueber-Verlag, München 1957.

Überlegungen zur Dogmenentwicklung

Von Prof. Dr. Karl Rahner SJ, Innsbruck. Aus: Zeitschrift für Katholische Theologie, 80. Jahrgang, Heft 2. Verlag Herder, Wien.

Über Sinn und Aufgabe einer Theologie des Neuen Testaments

Von Prof. Dr. Heinrich Schlier, Bonn. Aus: Biblische Zeitschrift, 1. Jahrgang, Heft 1 (Neue Folge). Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn.

Zum Problem der Brüder des Herrn

Von Prof. Dr. Josef Blinzler, Passau. Aus: Trierer Theologische Zeitschrift, 67. Jahrgang, Heft 3 und 4. Paulinus-Verlag, Trier.

Zur Methodik des modernen Religionsunterrichts

Von Prof. Dr. Josef Goldbrunner, München. Aus: Der Mensch unter Gottes Anruf und Ordnung. Festgabe für Theodor Müncker. Herausgegeben von Richard Hauser und Franz Scholz. Patmos-Verlag, Düsseldorf 1958.

Lizenznummer 480/13/59
Herstellung J. Bohn & Sohn, Graph. Betrieb Leipzig III-18-177
Einbandgestaltung Rolf Huhn, Leipzig